
UC-NRLF
B 3 387 875



# QUELLEN UND FORSCHUNGEN

ZUR

# SPRACH- UND CULTURGESCHICHTE

DER

## GERMANISCHEN VÖLKER.

HERAUSGEGEBEN

VON

BERNHARD TEN BRINK, ERNST MARTIN,
WILHELM SCHERER.

LI.
MYTHOLOGISCHE FORSCHUNGEN VON W. MANNHARDT.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1884

# MYTHOLOGISCHE FORSCHUNGEN

AUS DEM NACHLASSE

VON

## WILHELM MANNHARDT.

HERAUSGEGEBEN VON HERMANN PATZIG

MIT VORREDEN

VON

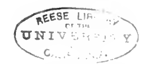
KARL MÜLLENHOFF UND WILHELM SCHERER.



STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1884.

Buchdruckerei von G. Otto in Darmstadt.



# VORREDE

VON

KARL MÜLLENHOFF.

Wilhelm Mannhardt und ich, er an der Eider, ich unweit der Elbmündung geboren, konnten uns als nachbarkinder betrachten und musten schon in ein näheres und ein dauerndes verhältnis zu einander kommen, wenn der jüngere in die bahn des älteren einlenkte und beide in derselben richtung beharrten. nach meiner erinnerung und nach einem briefe von seiner hand besuchte er mich in seinen ersten semestern als Berliner student zwei mal in Kiel, im herbst (oder winter) 1851 und um ostern 1852, und aus jenem briefe vom neunten august 1855, in dem er mich von seinem lebenslaufe, seitdem er mich 'zuletzt' besucht habe, unterrichtet und mir anliegt jetzt an der von ihm zur fortsetzung übernommenen Zeitschrift für deutsche mythologie und sittenkunde mitzuwirken, ersehe ich, fast zu meiner eignen verwunderung und mit rührung, dass das verhältnis wesentlich schon damals so bestand, wie es seitdem unter uns bis zu seinem tode bestanden hat. meine übersiedelung nach Berlin und gleichzeitig seine bemühungen hier eine feste stellung zu gewinnen führten dann vom herbst 1858 bis ostern 1862 einen häufigeren persönlichen verkehr herbei; aber auch nach seiner rückkehr ins elternhaus nach Danzig gaben seine arbeiten und weiteren bestrebungen immer von neuem gelegenheit nicht nur das alte verhältnis wieder aufzunehmen, sondern es auch fester und fester zu knüpfen. ein volles menschenalter hat es ge-

währt und umfasst Mannhardts ganzes wissenschaftliches leben. ich muss mir auch, wenn ich dies jetzt überblicke, einen anteil daran zuschreiben, der mich wie keinen andern verpflichtet das wort zu ergreifen, wenn die letzten blätter von seiner hand es noch erheischen.

Mannhardt erzählt selbst, in dem vorwort zu den Antiken wald- und feldkulten, Berlin 1877, s. VII f., wie frühzeitig durch JGrimms Deutsche mythologie 'die richtung seines lebens entschieden ward'; allzu frühzeitig und zu ausschliesslich, muss man sagen, für seine allgemeinere wissenschaftliche ausbildung. als er nach Berlin kam, war Lachmann eben gestorben, und so entbehrte er der leitung des grossen meisters der methode, namentlich auch für seine deutschen studien. aber auch die guten ratschläge die er bald aufsuchte und die ihm gerne erteilt wurden, die redlichen vorsätze die er danach ohne zweifel fasste, die wiederholten anläufe die er auch noch später nahm, um das ihm fehlende sich anzueignen, — noch 1859 hörte er, selbst schon docent, bei mir deutsche grammatik, deren erste teile wenigstens, vollständig von ihm nachgeschrieben jetzt mir vorliegen! — vermochten wenig gegen die macht die schon seine ganze seele an sich gezogen hatte. 'alle seine sprachlichen und sachlichen studien gewannen beziehung auf die mythologie und führten ihn stäts zu diesem mittelpunkte zurück' (vorw. aao. s. VIII). bei dem mangel einer breiteren philologischen basis muste ihm schon der versuch an der universität als docent fuss zu fassen mislingen. das gelingen sowie jede andere stellung, in die er eingetreten wäre, hätte mehr oder weniger von ihm das opfer seiner lebensaufgabe gefordert und selbst mehr von ihm verlangt, als in seinen schwachen körperlichen kräften stand. das vaterhaus allein das ihn 1862 aufnahm, erhielt ihn jener, und ein gütiges geschick liess sie ihm auch zu einem schönen teile nicht unerfüllt.

JGrimm hatte die sammlung und erforschung der jüngsten überlieferungen des volkes zur ersten und wichtigsten aufgabe für die deutsche mythologie gemacht: bei der spärlichen und unzusammenhängenden, älteren schien sie fast deren e i n z i g e hoffnung zu sein. sie verwehrte keinem

den zutritt und auch Mannhardt setzte bei ihr ein, um ihr dann für immer zu verfallen. zwar mit einer besonderen landschaftlichen sammlung, wie so mancher andere, ist er nie hervorgetreten, selbst nicht mit der von ihm früh begonnenen 'Pomerellischer volksüberlieferungen', die 'in wissenschaftlicher verarbeitung', nebst seiner retractierten Tübinger dissertation über 'Anthropogonie der Germanen' er mir schon 1855 sogar mit nennung ihres verlegers, in nächste aussicht stellte. dennoch sammelte er wie einer und suchte sich nach allen seiten in den besitz des vorhandenen materials zu setzen. aber ihn reizte vor allem 'die wissenschaftliche verarbeitung', der gewinn der nach seiner meinung daraus zu ziehen war. er gehörte anfangs, wie er selbst gesteht (vorw. s. XIII), zu denen die, auch der mahnungen des alten meisters zur vorsicht ungeachtet überall in Deutschland die spuren der nordischen mythologie wiederzufinden meinten. bald suchte er indes nach besserer begründung.

Wilhelm Schwartzs lehre von 1850, dass unser heutiger volksglaube im allgemeinen die niedre, elementare mythologie enthalte, schien unsere volksüberlieferung mit einem male auf eine andre stufe neben die nordische zu stellen, und Kuhns vedische entdeckungen liessen daneben sogar den blick auf den gemeinsamen grund der mythologien nicht nur der Germanen, sondern selbst der ihnen verwandten völker fallen. 'schon als student' sagt auch Mannhardt später einmal 'begann ich einzusehn dass es zu irrigen resultaten führen müsse, wenn man sich auf das studium der volksüberlieferungen eines einzelnen landes beschränke.' zur controle der deutschen wandte er sich daher schon 1853 und später um mitteilungen ins ausland und um auch dort sammlungen anzuregen. als er die fortsetzung von JWWolfs zeitschrift übernahm war er seinem vorgänger an gelehrsamkeit und wissenschaftlichem geiste entschieden überlegen. so erschienen im frühjahr 1858, ehe er als docent in Berlin auftrat, Jacob und Wilhelm Grimm gewidmet, die 'Germanischen mythen', zwei ansehnliche abhandlungen in deren einer zunächst der weisung Kuhns, der andern der Schwartzs folgend, er die deutsche

mythologie, wie JGrimm sie begründet hatte, weiter auszubauen trachtete.

Aber wie viel schönes und nützliches von bleibendem werte sie auch ergeben mögen, wie gelangen wir auf ihrem und überhaupt dem von JGrimm eingeschlagenen wege an das erste, geschichtlich zuerst gegebene, aber auch vor allen anderen bedeutendste problem unserer mythologie? die nachrichten des Tacitus waren den Römern erweislich schon seit mehr als einem jahrhundert bekannt, und sie setzen ein vollständig ausgebildetes religionssystem voraus: wird es möglich sein und wie es gelingen dass wir uns noch eine zusammenhängende und wohlbegründete vorstellung von diesem system und von der ganzen religiöspoetischen (oder poetischreligiösen) weltansicht der Germanen machen, die sie bei ihrem eintritt in den grossen zusammenhang der weltgeschichte besassen und von da aus, in welcher verfassung immer, in die folgenden zeiten vererbten, und so dass wir zugleich damit die einsicht in ihre geschichtliche ausbildung gewinnen? bei den rechtsaltertümern umgieng JGrimm das ähnliche historische problem um es auf einem umwege zu beantworten. in der mythologie meinten er und seine nachfolger ebenso verfahren zu können: aber wie sie dabei auf dasselbe resultat füglich rechnen konnten, ist nicht abzusehen. sie verkannten die volle bedeutung der von Tacitus erwähnten tatsachen, und damit auch die bedeutung des problems, und versäumten daher den einzigen, allerdings verborgenen und verschlungenen pfad zur lösung desselben aufzusuchen. um diesen zu finden, hätte JGrimm anhaltender bei seinem bruder und bei Lachmann in die schule gehen und auch unser freund sie bei ihnen gründlich durchmachen müssen, ehe er sich jenem unmittelbar anschloss.

Die geschichte der deutschen heldendichtung erforschen heisst die geschichte unserer alten und ältesten poesie erforschen, und dazu muss sich jeder getrieben fühlen der ein vollständiges und zusammenhängendes verständnis von der inneren entwicklung der nation erwerben will, die allein in der geschichte ihrer poesie und litteratur sich offenbart. ich war von Lachmann auf das deutsche epos hingeführt, ehe

ich JGrimms mythologie in händen hatte, ja die Kindermärchen und Deutschen sagen vollständig kannte. so geschah es dass die schleswigholsteinische sammlung durchaus nicht vorwiegend im sinne der mythologie, sondern viel mehr in dem allgemeineren der geschichte der poesie, und um die lebendige überliefeıung des volkes unmittelbar kennen zu lernen, zu stande kam. ich habe auch seitdem nicht aufgehört die mythologie als einen wesentlichen teil der poesie zu betrachten und niedere und höhere in ihrem ausdruck nicht anders zu unterscheiden, als gemeine alltägliche rede von der höheren, wohlbedachten und gewählten; ich kann es daher auch nicht gut heissen wenn z. b. Mannhardt (vorw. aao. s. XII. XV) die dichter der Eddalieder und Vedahymnen als 'kunstdichter' in einen gegensatz zu den 'echten' anschauungen des volkes bringt und gleichsam ausserhalb desselben stellt.[1] die heldensage führt ihrem ursprunge nach mit ihren historischen elementen in die zeiten der sogenannten völkerwanderung; die mythischen bestandteile, die sich mit ihnen verbunden haben, sind von noch älterem datum und führen tiefer in das heidentum zurück, in die unmittelbare nähe der taciteischen nachrichten. so zeitlich, so wie ethnisch und local durch jene gefestigt, aber ergeben sie mit diesen und den übrigen von unzweifelhaft heidnischer herkunft zusammen, nicht nur die gemeinsame grundlage der süd- und der nordgermanischen mythologie, sondern von da aus auch weiter das verhältnis beider überlieferungen und damit wie ich meine, das erwünschte resultat, die gesuchte historische einsicht.

Sie lässt sich freilich erst sehr allmählich, nach mancherlei umschweifen gewinnen und so ziehen sich meine untersuchungen in dieser richtung durch viele jahre, von dem 1847 erschienenen aufsatz über Tuisto und seine nachkommen bis zu der noch nicht veröffentlichten über die Frija und den halsbandmythus, die lange bedacht, aber erst in den nächsten monaten nach Mannhardts tode ausgeführt, die hauptfrage für mich erledigte; denn nächst dem Balder- oder Dioskurenmythus

[1] vergl. die DA. 1, VI angeführte stelle JGrimms und Zs. 18, 472.

liess sie mir keinen zweifel an dem zusammenhang der mythen mit der grössten revolution die der deutsche geist in der urzeit durchgemacht hat, dem übergang von der Zeus- zur Wodansreligion und brachte zugleich ein wichtiges stück des eigentümlich deutschen weltuntergangsmythus ans licht. die an- und aussichten die ich auf diese untersuchung gründete, muss ich indes Mannhardt wohl schon vor 1876 entwickelt haben, wenn er sich damals über den erfolg meiner studien glaubte so aussprechen zu können, wie er es in dem vorwort aoo. s. XXXVII tut. auch meine ansicht über den Sigfridsmythus hat er gewis viel eher gekannt, als bis er sie anfangs 1879 aus dem 23sten bande unsrer Zeitschrift ungefähr entnehmen konnte. als das schicksal uns beide 1858 in Berlin zusammen führte, werde ich ihm am wenigsten das vorenthalten haben, was ich schon in der zeit und bald danach meinen zuhörern vortrug, und er nach und nach ungefähr alles erfahren haben, was ich damals von deutscher mythologie zu wissen glaubte. es trat ihm damit eine von der seinigen sehr verschiedene, ja derselben entgegengesetzte und mit ihr kaum vereinbare, streng historische auffassung des gegenstandes und der aufgabe der wissenschaft entgegen, und zugleich ergaben sich nach der verschiedenheit der standpunkte wesentliche differenzen der methode und der erfahrungen. mit den 'Germanischen mythen' konnte ich mich damals selbst vielleicht weniger zurecht finden als jetzt.

Ich entsinne mich namentlich einer unterredung, die eines abends, wohl im sommer 1859 oder 60, in einem von mir sonst fast niemals betretenen öffentlichen garten in der nächsten nähe meiner wohnung unter uns statt fand. in meiner einwendung gegen Mannhardts auffassung eines mythus bediente ich mich der worte, jede sage sei an dem orte fest zu halten an dem man sie finde, und von ihm anfangs misverstanden gaben sie zu einer längeren, mir geläufigen erörterung anlass. ich meinte, jede sage sei ein bestimmtes, historisches produkt, nicht nur von der seite ihres ursprunges, sondern auch der ihres inhaltes betrachtet, und die anschauung, die sie enthalte und wiedergebe, sei nicht von der stelle, an die die überlieferung sie setze, zu verrücken, ohne diese



von ihrem standpunkte und damit auch die historische aufgabe und den zweck der forschung zu verrücken. meine bemerkung richtete sich zunächst wohl gegen einen fall wie den, wenn Mannhardt (Germ. myth. s. 104) den bierkessel des meeresgottes Ægir für das himmelsgewölbe erklärte, was nur ausserhalb eines anderen zusammenhanges möglich wäre. auch wenn nicht die möglichkeit, würde nach meiner ansicht doch jede nötigung dazu fehlen, wie er (Zs. f. myth. 2, 296 ff.), den Wate der Kudrun zu einer hypostase des Thor zu machen; und war auch der Tuistomythus ursprünglich eine kosmogonie und anthropogonie oder theogonie, so würde doch ein wesentliches stück in der geschichte des mythus und in der überlieferung selbst ausser acht gelassen, wenn man ihn nicht als eine ethnogonie anerkennte. so ist auch die von altersher gegebene beziehung des Sigfridsmythus zu Wodan fest zu halten, auch wenn wir sie vielleicht nicht ganz verstehen; um seiner geschichte willen ist es jedesfalls besser sie ferner noch im auge zu behalten als ihn für einen Freyshelden zu erklären. den Beawa dagegen nach allem andern für einen solchen eher, als für einen Thorshelden, trotz dem gemeinsamen aber auf einer sehr verschiedenen stufe stehenden mythus. jede höhere gottheit namentlich erweitert das gebiet ihrer tätigkeit. es konnte daher derselbe mythus von verschiedenen göttern erzählt werden, wie umgekehrt auch verschiedene prädikate auf dieselben gottheiten gehäuft werden. und namentlich sind nordische und deutsche nur nach bestimmten anzeichen und nicht ohne weiteres zu identificieren.

Die vorstehenden Seiten sind das letzte, was Müllenhoff geschrieben oder vielmehr seiner Frau dictirt hat. Im Sommer 1883 trug er mir die mythologischen Aufsätze aus Mannhardts Nachlass für die Quellen und Forschungen an; indem ich sie freudig acceptirte, sprach ich doch den Wunsch aus, er möge eine Vorrede oder Einleitung hinzufügen, wofür sein Verhältniss zu Mannhardt und ihr beiderseitiges, zum Theil so verschiedenartiges Verhältniss zur deutschen Mythologie das natürliche Thema biete. Er versprach es, und nach dem Abschlusse des fünften Bandes der Alterthumskunde, so weit er im Druck vorliegt, hat ihn kein anderer wissenschaftlicher Gegenstand noch so eingehend beschäftigt, wie diese Vorrede. Er war, wie man sieht, im besten Zuge, daraus eine Art Methodologie der germanischen Mythologie zu machen. Die mythologischen Forschungen der Alterthumskunde kamen der Arbeit zu gute. Er lebte ganz in den Problemen unserer heidnischen Religionsgeschichte, und eben die Vorrede gab noch den Anlass, dass er mir in den Grundzügen seine Meinung über die Entwickelung des Halsband- und des Dioskurenmythus auseinandersetzte. Ich war von der Wichtigkeit der Sache so durchdrungen, dass ich mir sofort eine Aufzeichnung darüber machte.

Sonst habe ich in meinem langen persönlichen und schriftlichen Verkehr gerade über mythologische Dinge verhältnissmässig wenig mit ihm gesprochen oder correspondirt. Die deutsche Mythologie hatte mich in den Anfängen meiner Studien, noch auf der Schule, mit besonderer Macht ergriffen. In der obersten Gymnasialclasse las ich mit Begeisterung die eben erschienenen 'Germanischen Mythen' von Mannhardt; aber auf der Universität, die ich im Herbst 1858 bezog, lagen mir zunächst andere Pflichten ob, und nie wieder bis heute trat mir die Mythologie in den Vordergrund meiner wissenschaftlichen Interessen: nur dass ich auch für sie einen festen methodischen Standpunkt zu gewinnen suchte.

Pfeiffers geringe Meinung von Mannhardts Thätigkeit — er reihte ihn kurzweg unter die 'Notizensammler' ein — konnte mich in meiner Anhänglichkeit nicht wankend machen; eher musste eine Recension der 'Germanischen Mythen' von Adalbert Kuhn, welche nachwies, dass Mannhardts Benutzung des Veda strengen Forderungen nicht genüge, Bedenken erregen. Den Hauptstoss jedoch erhielt meine verfrühte,

vornehmlich unter dem Einflusse von J. W. Wolf erworbene Ansicht der Mythologie durch Mannhardt selbst.

Als ich im April 1860 nach Berlin kam, besuchte ich ihn gleich. Ein Empfehlungsbrief von Alfred Ludwig führte mich bei ihm ein. Er nahm mich sehr freundlich auf, schenkte mir ein paar Hefte seiner Zeitschrift für Mythologie und machte mich mit einem Kreise von Freunden bekannt, der soeben festere Formen annahm und sich bald regelmässig versammelte. So sahen wir uns öfters, und einmal auf dem Heimwege berührten wir die Frage nach den Quellen der deutschen Mythologie. Ich wusste nicht anders, als dass, wie J. W. Wolf im Gegensatze zu Jacob Grimm gelehrt hatte, unsere Volksmärchen altgermanische Mythen enthielten. Auch Mannhardt hatte sie in den 'Germanischen Mythen' so gebraucht. Jetzt verwies mich derselbe Mannhardt auf Benfeys 'Pantschatantra' und zog daraus den Schluss, dass die Märchen zunächst als internationale Novellenstoffe zu betrachten und aus den Quellen unserer Mythologie zu streichen seien.

Um dieselbe Zeit kam das mythologische Problem auf einem Spaziergange mit Müllenhoff zur Sprache: Müllenhoff betonte seinen Gegensatz gegen Kuhn und Schwartz, indem er eine strengere Kritik der Volksüberlieferung verlangte, die man als eine Quelle der Mythologie nur ansehen dürfe, wenn sich altmythologischer Gehalt beweisen lasse. Mannhardts mythologische Erklärung des krimgothischen Liedes (Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 5, 166), die mir grosse Freude gemacht hatte, verurtheilte er kurzweg aus demselben Grunde: er glaubte darin das Vorurtheil zu erkennen, dass jede populäre Tradition mythologischer Natur sein müsse. Die Art, wie Kuhns Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen Bd. 1 (Leipzig 1859) S. 6 in einem Wirt oder Hund Alke die nahanarvalischen Dioskuren (nomen Alcis Tac. Germ. c. 43) oder S. 225 in den Externsteinen den altindischen Ahi wiederfanden, konnte ihm unmöglich gefallen. In der Negation eines so verschnellen Verfahrens war er mit Haupt ganz einig, von dem das derbe Wort umlief: 'Es wird bald kein rother Hahn und kein stinkender Bock mehr in der Welt sein, der nicht Gefahr läuft, für einen germanischen Gott erklärt zu werden.' Dass ich mit Haupt selbst je über Mythologie eingehender gesprochen hätte, wüsste ich mich nicht zu erinnern. Seine Interpretation der 'Germania' ging wenig darauf ein, und die Mythologie lag seinen Interessen überhaupt fern; während Müllenhoff sie ihrem ganzen Umfang und ihrer ganzen Methode nach stets im Auge behielt. Die beliebte Deutung möglichst vieler Mythen aus dem Gewitter hatte an Müllenhoff keinen gläubigen Anhänger gefunden: viele andere Deutungen, behauptete er, seien oft ebenso möglich; Deutung sei überhaupt nicht so wichtig als Geschichte des Mythus. Wie früh er Zweifel an manchen speciellen Vergleichungen zwischen griechischen und indischen Mythen hegte, die Kuhn aufgestellt und durch zum Theil sehr unsichere, ja unmögliche Etymologien begründet hatte, weiss ich nicht zu sagen. In einem Collegienhefte, wornach er

deutsche Mythologie 1851 und 1856 gelesen hat, spricht er von ganz ungeahnten Entdeckungen aus dem Veda, führt zum Beispiele nicht blos Djaus mit seinen Verwandten (Grimm Myth. 175; Kuhn Zs. 2, 231), sondern auch Saramâ (Kuhn Zs. 6, 125) und Saraṇyû (Zs. f. vgl. Sprachf. 1, 439) mit ihren angeblichen Verwandten auf und geht überall in seinen Erörterungen von den Gesichtspuncten der vergleichenden Mythologie aus, so weit sie damals gewonnen waren oder sich gewinnen liessen. Eine unvollendete, noch in Kiel aufgezeichnete Untersuchung über Hochzeitsgebräuche beginnt mit den Worten: 'Hat Jacob Grimm die vergleichende Mythologie zuerst von der Sprache aus wissenschaftlich begründet und zugleich der Forschung den aufmerksameren regern Sinn eingepflanzt, das ganze Leben und Dasein alter Völker als bis ins kleinste von Glauben und Dichtung durchdrungen aufzufassen, so war es doch erst einem treuen Schüler, Adalbert Kuhn, aufbehalten, durch eine Reihe überraschender Entdeckungen auf dem Gebict altindischer Mythologie die Ueberzeugung festzustellen, dass die Mythen der indogermanischen Völker nicht etwa blos ihren Grundzügen nach, sondern mit allem, mit Namen und Detail, zum guten Theil ein ebenso altes Erbe sind wie die Sprachen.' Später aber, weiss ich, hatte E. Wilkens Recension von W. Cox Mythology of the Aryan Nations (London 1870) in den GGA. vom 17. Januar 1872, hinter der er Benfeys berathende Stimme vermuthete, seinen vollen Beifall: es war darin auf die Bedenklichkeit von Identificirungen wie Erinnys und Saraṇyû, Hermeias und Sârameyas, auf die verwegene Kühnheit einer Deutung der indischen Paṇis aus dem gothischen fani 'Sumpf' hingewiesen und eine Erklärung des Daphne-Mythus versucht worden, welche im Gegensatze zu der berühmten scharfsinnigen Auffassung Max Müllers denselben, nach der oben S. X erhobenen Forderung, an der Stelle liess wo sie ihn fand. Am 19. September 1875 vollends schrieb Müllenhoff an Mannhardt mit Bezug auf Zimmers Untersuchung in der Zs. 19, 164 (vgl. Mannhardt ebenda 22, 4): 'In dem zweiten, zu Weihnachten erscheinenden Hefte der Zs. steht ein Aufsatz, in dem nicht nur Parjanya und Fiörgyn, sondern auch Vâta und Wodan identificirt werden. Was Sie dazu sagen, möchte ich seiner Zeit hören. Ich glaube nicht daran und bin überhaupt misstrauisch, sehr misstrauisch geworden gegen alle diese Combinationen der neuen, sogenannten vergleichenden Mythologie. Doch das ist ein langes Kapitel.'

Müllenhoffs erste kritische Bemerkungen verstand ich nicht ganz. Aber seine Worte hafteten in mir, und ihr Sinn ging mir nach und nach auf. Wann ich seinen grundlegenden Aufsatz über Tuisto in Schmidts Zeitschrift gelesen habe, weiss ich nicht mehr genau; aber ich weiss, dass er mich sofort überzeugte und so zu sagen in meinen geistigen Besitz überging. Müllenhoffs Vorlesungen kamen bei Gelegenheit der Germania, der Litteraturgeschichte, des Nibelungenliedes und der Edda auf mythologische Dinge zu sprechen; aber seine Vorlesung über die Edda ging, als ich sie hörte, auf specielle mythologische

Fragen doch entfernt nicht so weit ein, wie man jetzt nach seiner Interpretation der Völuspa im fünften Bande der Alterthumskunde vermuthen könnte. Sein Cardinalsatz über den mythischen Gehalt der Heldensage musste jedem aufmerksamen Zuhörer geläufig werden; seine Erklärung des Nibelungen-Mythus fasste ich später in einem Vortrage kurz zusammen, wie ich sie im Winter 1860 auf 1861 gehört hatte (Vorträge und Aufsätze S. 101—123); und was in meiner Schrift 'Jacob Grimm' (Berlin 1864) über mythologische Probleme gesagt ist, dürfte im ganzen und grossen als ein Niederschlag dessen angesehen werden, was ich unter dem Einflusse von Benfeys Märchenforschungen, von Haupts Skepsis, und vor allem von Müllenhoffs Kritik und positiver Lehre gelernt hatte.

Die vorstehenden Erinnerungen wurden hier eingeschaltet, weil Müllenhoff dort wo seine Vorrede abbricht angefangen hatte, seinen Einfluss auf Mannhardt zu schildern und ich diese Schilderung nicht anders fortsetzen konnte, als indem ich erzählte wie meine eigenen durch Mannhardt mitbegründeten Anschauungen einen kritischen Stoss erhielten. Um dieselbe Zeit muss es ihm ähnlich ergangen sein. Die 'germanischen Mythen', bei deren Erscheinen (1858) er 27 Jahre alt war, bezeichnen den Höhepunct seiner früheren Manier; auch in seiner 'Götterwelt der deutschen und nordischen Völker' (Berlin 1860), mit der er Eltern und Geschwister zu Weihnachten 1859 begrüsste, hatte er sich davon noch nicht befreit. Dann aber muss der Umschlag, die Ernüchterung erfolgt sein. Wie Benfeys Pantschatantra auf ihn wirkte, erhellt aus meiner obigen Mittheilung (S. XIII). Dass der Verkehr mit Haupt nicht ohne Wirkung auf ihn blieb, schliesse ich aus der Art, wie er ihn in Briefen an Müllenhoff erwähnt. Müllenhoffs Einfluss endlich mag man sich ähnlich denken, wie ich ihn erfuhr; nur dass mit Mannhardt wohl in breiterer Erörterung verhandelt wurde, was mir gegenüber oft nur den Ausgangspunct einer beiläufigen Bemerkung bildete. Und so gelangte er nach und nach zu jener Kritik Jacob Grimms und seiner gleichgesinnten Schüler, die er in der Vorrede zum zweiten Bande der Wald- und Feldculte zusammenfasste. Er erkannte oder glaubte zu erkennen, dass Jacob Grimm vorschnell alle heutige Volksüberlieferung aus der heidnischen Mythologie abgeleitet, dass er mit Entlehnung, mit christlichem Einfluss nicht genug gerechnet hatte, dass er Personificationen mittelhochdeutscher Dichter mit Unrecht auf Mythologie zurückführte, dass er die Uebereinstimmung zwischen nordischer und deutscher Mythologie zu hoch angeschlagen, nordische Götter zu rasch auch den Südgermanen beigelegt, Personificationen von Festtagen wie Ostara und Berchta, spätere Gestalten des Volksglaubens wie Holda, Vorstellungen wie die vom bergentrückten Kaiser ohne hinreichende Gründe ins germanische Heidenthum zurückgeschoben hatte. Er erkannte ferner, dass es unkritisch war, mit Grimms ersten Schülern auf das Zusammentreffen einzelner rein äusserlicher Merkmale hin aus Sagen, Legenden und Märchen gleich auf nordische Gottheiten zu schliessen. Er lernte

auch an vielen erst für sicher gehaltenen Etymologien und sonstigen Zusammenstellungen der vergleichenden Mythologen zweifeln, und einseitige, verfrühte Theorien über den Ursprung der Mythologie konnten ihm nicht länger imponiren.

Hand in Hand mit der Negation des bisherigen Standpunctes ging das Aufraffen zu neuer positiver Thätigkeit. Er begann so umfassend, systematisch und methodisch Stoff zu sammeln wie nie jemand vor ihm. 'Bleibenden Gewinn' sagt er in der citirten Vorrede S. XIV 'versprach nur eine solche Fortführung des begonnenen Riesenwerkes' (der Grimmschen Mythologie) 'welche zunächst einmal in dem Baumaterial selber sich orientirte und ohne Rücksicht auf ein vorherbestimmtes Resultat die Volksüberlieferungen einerseits unter sich, anderseits mit den zunächstliegenden verwandten Erscheinungen verglich.' Hiermit bezeichnet er das neue Programm, nach dem er arbeitete. Sollte nicht auch hierfür Müllenhoff das Vorbild gegeben haben? 'Einen kleinen, aber schönen, von der späteren Forschung noch nicht ausgenutzten Anfang in letzterer Richtung' fährt er a. a. O. fort 'machte K. Müllenhoff, indem er in der Vorrede zu seiner musterhaften Sammlung schleswig-holsteinischer Sagen 1845 auf vielfache Berührungen mit der Poesie und Sitte des Mittelalters hinwies.' Müllenhoffs Sagen enthielten aber zum Schluss eine Reihe von Fragen, welche die Sammler orientiren und die Sammelthätigkeit auf die entscheidenden Puncte richten sollten. In ähnlicher Weise hatte Mannhardt schon am 14. März 1855 ein Flugblatt ausgehen lassen, welches einen Kinderliederschatz vorzubereiten bestimmt war. Und ebenso hat er später mittelst Flugblättern für seinen Quellenschatz der Ackergebräuche gesammelt, auf das Deutsche und Germanische nicht mehr beschränkt, sondern alle Nachbarstämme umfassend und zugleich darauf bedacht, aus der heutigen Volksüberlieferung die antiken Feldculte zu erläutern.

Dass mir gegen die Art, wie er seine gesammelten Schätze verwerthete, noch kritische Zweifel blieben, habe ich im Anzeiger für deutsches Alterthum 3, 183 dargelegt. Von seiner Sammelthätigkeit selbst muss jeder unparteiische Beurtheiler mit uneingeschränkter Anerkennung, ja Bewunderung sprechen. Er hat dabei eine zielbewusste Sicherheit und Findigkeit, ein Organisations- und Agitationstalent bewiesen, wie es gewiss innerhalb der Geisteswissenschaften noch nicht oft aufgeboten wurde. Die Resultate, die er erzielte, müssen uns ein Sporn sein, den Weg weiterzuschreiten, den er eingeschlagen hat. Was er für die Erntegebräuche gethan, muss fortgesetzt und auf alle Gebiete des ländlichen Lebens und der volksthümlichen Sitte übertragen werden.

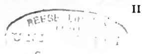
Wie sich Mannhardts Verhältniss zu Müllenhoff entwickelte, nachdem der erstere Berlin verlassen, das kann ich aus den zwischen ihnen gewechselten Briefen ungefähr entnehmen. Aus früherer Zeit liegen nur drei Briefe vor.

Zunächst einer vom 17. October 1851, mit welchem der 'stud.

germanologiae' Mannhardt zwei in den Liesbüttler Bergen (Gut Hanerau) gefundene Urnenstücke nach Kiel für die Alterthums-Sammlung übersendet. Er dankt darin zugleich für die ihm bei seinem Besuch im vorigen Monat bewiesene Freundlichkeit. Um Ostern 1852 wiederholte er den Besuch und schrieb an seine Eltern (Gedichte von Wilhelm Mannhardt, Danzig 1881, S. XV): 'Der Tag ist für mich sehr wichtig und lehrreich. Was mir kein Berliner Professor geben kann, hat Müllenhoff mir eröffnet, den Einblick in die Art der Lachmannschen Schule und Methodik und die nöthige Anweisung, um meinen Studien in dieser Hinsicht die rechte Gründlichkeit zu geben, nebst einer Menge bibliographischer Nachweisungen.'

In einem weiteren Briefe vom 9. August 1855, auf den sich Müllenhoff oben im Eingange bezieht, fordert Mannhardt zur Mitarbeit an der von ihm übernommenen Zeitschrift für deutsche Mythologie auf: vor zwei Jahren hatte Müllenhoff aus Rücksicht auf Haupts Zeitschrift abgelehnt. Mannhardt wünscht, dass die berufensten Vertreter der strengphilologischen Fachwissenschaft durch Mustermittheilungen, geeignete Winke, kritische Verarbeitungen des gegebenen Materials den Dilettanten, die man nicht entbehren könne, den Weg zu methodischem Verfahren zeigen möchten. 'Wolfs Arbeiten' fährt er mit einem kleinen Rückblick auf die früheren Bände seiner Zeitschrift fort 'liessen in vielen Stücken die nöthige Kritik und philologische Sachkenntniss vermissen. Uebereilungen wie die schon von W. Müller gerügte Erklärung der Mythe vom Dector vom Eichelberge auf die Sage der Thrymsquidha, irischer Legendenzüge auf Wuotan dürfen nicht ferner geduldet werden, inhaltlosem Geschreibsel wie 'Muspilli' von Massmann werde ich die Aufnahme bestimmt verweigern. Dagegen gilt es an die Stelle unklarer Ideen und vager Vorstellungen bestimmte Begriffe zu setzen, zwischen den Entstehungszeiten unserer Märchen genau zu scheiden, ihre Abstammung und die Art und Weise ihrer Verbreitung im einzelnen genau zu erforschen, Sagen und Kinderlieder in ihrem Entwicklungsgang und -lauf durch unsere und verwandte, wie fremde Litteraturen möglichst hoch hinauf zu verfolgen; statt des Missbrauchs der heutigen Orts- und Eigennamen für Sagenkunde die Mitarbeiter zu fleissiger Durchforschung urkundlichen Materials in ihrem Bezirk anzuhalten; Sitten- und Rechtsgebräuche möglichst in den älteren Formen aufzuspüren und durch Alles und in Allem Leser wie Mitarbeiter zu immer ausgedehnterem Verständniss und Studium der Muttersprache aufzumuntern. Soll mir, der ich noch Nouling bin und Haupts strenger Schule, der ich nach langer Sehnsucht nun entgegen eile, so sehr bedarf, das gute Werk gelingen, so bedarf ich die freigebigo freundliche Unterstützung der Meister. Ausser J. Grimm, Wilhelm Grimm, A. Kuhn, Munch habe ich Zacher, Aufrecht und Homeyer gebeten mir gleich für das erste Heft ihren Beistand zu leihen' ... Auch Müllenhoff muss zustimmend geantwortet haben; denn der dritte Band wird durch seinen Aufsatz 'Nordische, englische und deutsche Räthsel' eröffnet. Müllenhoff hatte





also den freimüthigen Tadel nicht übel genommen, mit welchem Mannhardt seine Aufforderung begleitete: 'In der famösen Nibelungenangelegenheit' schrieb er 'bin ich, anfangs von Holtzmanns Handschriftenansicht geblendet — (seine weiteren Aufstellungen widersprechen zu augenscheinlich allen wissenschaftlichen Thatsachen, um nicht von vorn herein verworfen zu werden) — durch wiederholtes genaueres Studium entschieden zu Lachmann bekehrt, obwohl ich nicht alle Gegengründe der Gegner widerlegen kann. Eine entscheidende Rolle spielt dabei das vielgeschmähte Gefühl; vor allem das erste Lied hat mir, mehr als irgend eines der späteren, die Richtigkeit des Lachmannschen Verfahrens zur Ueberzeugung und Gewissenssache gemacht. Ihre Schrift löste viele in mir waltende Zweifel und ich bin Ihnen dadurch zu herzlichem Danke verpflichtet, soll ich aber offen sein — und ich weiss Sie werden mir dies nicht als Unbescheidenheit auslegen — so verletzte mich der leidenschaftliche Ton Ihrer Polemik, der meiner Ansicht nach der Würde der Wissenschaft Eintrag thut. Bei allen Unbesonnenheiten hat Holtzmann doch das Verdienst, die Frage neu angeregt und eine abermalige allgemeinere Durchprüfung der Lachmannschen Kritik hervorgerufen zu haben. So wenig ich berufen bin Ihnen, verehrter Herr Professor, dem ich noch ganz als Schüler gegenüber stehen muss, etwas derart anzudeuten, drängt mich doch die Verehrung, die ich für Sie hege, mich gegen Sie auszusprechen, damit nicht etwas zwischen uns sei.'

Nach einem undatirten Berliner Billet folgt ein Brief Mannhardts aus Danzig vom 11. November 1862, worin er um Empfehlung seiner 'pommerellischen Volksüberlieferungen' (vergl. oben S. VII) bittet. Er glaubte soeben erst nach schwerem Siechthum wieder an neue Thätigkeit denken zu dürfen. 'Den vorigen Winter' erzählt er 'schleppte ich mich noch so durch; mitten hineingestellt in den Kampf mit materiellen Sorgen, leiblichen Schmerzen jeder Art, Mangel an Arbeitskraft, fühlte ich mich ganz trostlos, auf ewig von dem hohen Ziel wissenschaftlicher Beschäftigungen, dem ich in äusserstor Schwachheit und mit geringstem Erfolge bis dahin wenigstens nachgestrebt hatte, verschlagen und aller der geliebten und verehrten Männer unwerth, die ich als reine Muster in voller Kraft mir voranleuchten sah, unwerth einer amtlichen Stellung, welche ja eine Lüge und blosser Schein war, so lange ich nicht die Kraft besass, sie auszufüllen.'... Das weitere theile ich nicht mit. Die vorstehenden Worte sind eines der vielen vorhandenen Zeugnisse für Mannhardts reine wissenschaftliche Gesinnung. Wenn es je einem Menschen Ernst war mit der Sache, die er vertrat, wenn je ein Mensch demüthig sich beugte im Gefühl der Kleinheit gegenüber den grossen Zielen, die uns gesetzt sind, so war er es. Die unverächtliche Thätigkeit, die er in der mythologischen. in Kuhns Zeitschrift entwickelt hatte, die 'germanischen Mythen', die 'Götterwelt', umfängliche und nur unter dem höchsten Massstab unzulängliche, aber an sich lobenswerthe Bücher, — er pocht nicht darauf,

er drängt nicht um eine Anstellung, er macht nicht seine Beschützer verantwortlich — er thut nicht, wie viele thun würden, die weniger werth sind und geringere Ansprüche haben: er denkt nur an seine Unvollkommenheit und seine mögliche Vervollkommnung. 'Sie werden' schreibt er mit Bezug auf die erbetene Empfehlung, 'mein verehrter Herr Professor, der Sie meine Kräfte und Fähigkeiten so genau, wie wenige, kennen, sich in der Möglichkeit sehen, einzuräumen, dass wenigstens diese Arbeit eine solche ist, welche ich so gut wie jeder andere leisten kann, und dass ich sie mit wissenschaftlicher Besonnenheit und Nüchternheit, mit Kritik zu Ende zu führen bestrebt sein werde.' Und nach einer Pause von zwei Jahren am 17. December 1864, indem er sein langes Schweigen entschuldigt (Müllenhoff hatte ihm die Empfehlung geschickt, auch Jacob Grimm zu einer solchen bewogen): 'Ich will und kann mich nicht vollständig rechtfertigen, aber in Wahrheit darf ich Sie versichern, dass ich Alles was Sie mir gethan und gewesen sind — und das ist sehr viel — in treuem Herzen trage; dass ich zumal Ihnen und Haupt die Anregung zu streng wissenschaftlichem Arbeiten, das Streben nach Methode, und bei allem Bewusstsein meiner Mängel doch auch wieder Muth und Selbstvertrauen danke, dass aber auch als ein unvergessener Schatz alle die gemüthreichen Stunden in meiner Erinnerung ruhen, die ich in Ihrer Familie mit durchleben durfte.'

In eben diesem Brief, also Ende 1864, kündigt er an, dass er nun ernstlich zur Ausführung eines Planes schreiten wolle 'der mich, wie Sie wissen, seit Jahren bewegt, zum Beginn eines Quellenschatzes der Volksüberlieferung.' Auf die Sammlung der germanischen Erntegebräuche war es abgesehen; die Unterstützung der Berliner Akademie ward erbeten und gewährt. So schrieb er auch mir am 13. Juni 1865, dass er nun endlich in die Lage versetzt sei, das Lebenswerk in Angriff zu nehmen, von dem er während unseres Berliner Zusammenseins wiederholt mit mir gesprochen habe. Ich entnehme daraus, was ich sonst nicht mehr wüsste, dass er schon in der Zeit von Ostern 1860 bis Ostern 1861 oder Herbst 1861 bis Ostern 1862 seine umfassenden Sammlungspläne gefasst haben muss.

Müllenhoffs Antwort auf den Brief vom 17. December 1864 erfolgte am 9. Februar 1865 und berichtete, dass die erbetene Empfehlung der Akademie in einem von ihm selbst, Müllenhoff, verfassten Gutachten erfolgt sei. 'War mir nach Ihrem Briefe auch Ihr Plan etwas nebelhaft und phantastisch, so konnte ich, nachdem ich nun Ihre Eingaben durchgesehen, meinen Entschluss leicht fassen und meine Meinung bald zu Papier bringen. Bei den Behörden haben Sie vielleicht durch die Weitläuftigkeit des ganzen Projects kein gutes Vorurtheil erweckt, aber ich meine Ihnen durch mein Gutachten zu Hülfe gekommen zu sein. Dies verhält sich nach der einen Seite hin sehr skeptisch, ernüchternd und ermässigend, betont aber nach der andern die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Arbeit desto nachdrücklicher. Ich habe

mich an Ihren Auseinandersetzungen wahrhaft gefreut, nur hätte ich sie knapper und manchmal etwas nüchterner gewünscht. Aber mit einer Sammlung, wie Sie sie machen wollen, bin ich ganz einverstanden. Die Grundsätze, die Sie befolgen wollen, sind unzweifelhaft die richtigen, wenn auch die letzte litterarische Ausführung und die Anordnung oder Verarbeitung des Stoffs sich vielleicht noch anders gestaltet... Ich will nur wünschen, dass Ihre Agitation den rechten Erfolg hat. Nach den Erntegebräuchen müssen, wie mir scheint, Hochzeit, Geburt und Tod zuerst daran.' Darauf Mannhardt, freudig dankend, 11. Februar 1865: 'Dass in meinen Auseinandersetzungen, namentlich in einigen Abschnitten des Aufsatzes über den Roggenwolf manches noch schülerhaft breit gerathen ist, empfinde ich selbst. Auch das begreife ich sehr wohl, dass Ihnen vieles, was ich gesagt, sanguinisch und idealistisch vorkommen muss, so wie, dass ich in Anwendung der Gesetze, die ich als die richtigen erkannt, noch ungeübt und nicht scharf genug bin. Ich habe eben meiner ganzen Geistesanlage nach eine nüchterne Betrachtung der Dinge mühsam zu erkämpfen, aber ich ringe stätig darnach. Auf der andern Seite bildet gerade diese Schattenseite meines Wesens seine Stärke und mein Idealismus hilft mir im Leben Schweres mit Leichtigkeit tragen und in meiner Arbeit ausdauern, er gibt mir Wärme und Ueberredungskraft und so hoffe ich soll gerade dadurch es mir gelingen meine Agitation — wie Sie selbst es nennen — zu einem gedeihlichen Ziele hinauszuführen.' Diese treffende Selbstcharakteristik durfte hier nicht fehlen!

Derselbe Brief thut von den Bruchstücken Meldung, die in Haupts Zs. 12, 530 gedruckt und besprochen sind; und damit beschäftigen sich auch Briefe Müllenhoffs vom 18. Februar und 16. März, Briefe Mannhardts vom 28. Februar, 6. März, 22. März 1865.

Ein Schreiben Mannhardts vom 18. December 1865 meldet, welche Männer ausserhalb Deutschlands für die Sammlung der Erntegebräuche ihm hülfreiche Hand leisten. Zum Schluss: 'Welch einen herben Verlust hat doch die Wissenschaft so plötzlich durch den Tod Barths erlitten. Es ist erschütternd, dass die in seinem Geiste aufgehäuften Früchte so langer heldenmüthiger Anstrengungen nun grossentheils für immer verloren sein sollen.'

Hierauf eine lange Pause. Im Mai 1871 ein Besuch Mannhardts in Berlin, und am 13. October ein ausführlicher Brief, den Müllenhoff am 16. October sogleich erwidert. Mannhardt spricht aus, wie sehr ihn das Zusammensein mit Müllenhoff und Haupt, ihre liebreiche Theilnahme, ihre freundliche Anerkennung erquickt und ermuthigt haben: 'Wie warm, wie innig ich Ihre Güte empfinden muss, werden Sie ermessen, wenn Sie sich meine ganz isolirte Lage vergegenwärtigen. Von der Fachpresse todtgeschwiegen, von niemandem öffentlich anerkannt, von keinem hier verstanden, sieht man mich Kraft, Zeit und Ersparnisse anscheinend erfolglos einer vermeintlich ganz unnützen und unfruchtbaren Sache widmen — alles das würde mich nicht anfechten,

aber ich sehe ein Mutterherz täglich leiden bei dem Gedanken, dass ihr doch nicht ganz unbegabter Sohn es zu gar nichts in der Welt gebracht hat, nicht einmal zu dem Einkommen eines Handwerksgesellen. Und ich kann ihr doch nicht helfen, denn wenn ich auch jetzt noch mich dazu bequemen und für Erwerb arbeitend ein bescheidenes aber bequemes und sicheres Auskommen als Lehrer mir erringen wollte, so dürfte ich das nicht, da es eine Ehrensache wäre, die zwanzig Jahre lang getragene Fahne nicht zu verlassen. Aber bange und für Augenblicke muthlos kann man unter solchen Umständen wohl einmal werden, und da hat Ihre liebevolle Begegnung mich aufs neue aufgerichtet und zu treuem Ausharren ermuntert und meine Hoffnung neu belebt, dass es meiner schwachen Kraft doch noch gelingen werde ein Werk hinauszuführen, welches einigen und zwar nicht blos augenblicklichen Werth haben und mit der Zeit billig denkenden Beurtheilern meine Lebensarbeit als nicht ganz vergeblich, nichtig und inhaltsleer erscheinen lassen werde. Seit Ihre, Haupts und einiger anderer urtheilsfähiger Männer Zustimmung mir die innere Gewähr gibt, dass ich nicht aus eitler Selbstüberhebung mir einbilde auf rechtem Wege zu sein, gereicht mir umsomehr Ihr Beispiel zur Aufrichtung, der Sie Ihre grossen im ersten Bande der Alterthumskunde niedergelegten Forschungen ein ganzes Menschenalter gepflegt haben und reifen liessen, ohne sich aus dem Gerede der ungeduldigen Menge etwas zu machen.'

Um diese Zeit hatte er angefangen, die antiken Culte aus den nordeuropäischen Gebräuchen zu erläutern, und offenbar hierfür Müllenhoffs und Haupts Beifall gewonnen. Er meldet, es seien nun schon 30—40 Fälle, in denen er grossentheils bis ins Einzelne hinein Uebereinstimmung zwischen den antiken Ackerbauculten und den nordischen Bräuchen 'mit gleicher Bestimmtheit wie bei den Chthonien und bei dem Octoberross' nachweisen könne. Die Abhandlung über die Chthonien und das Octoberross waren also wohl am frühesten entstanden; über das letztere Thema gibt er eingehende Mittheilungen. Und am 31. December 1871 schreibt er: 'Meine bisherigen Erfahrungen bei der Ausarbeitung stärken meine Zuversicht, dass die nämlichen Kapitel der Mythologie, welche schon Creuzer, Voss, Lobeck, Preller vorzugsweise beschäftigt haben, der Ausgangspunct einer allmählich zur Lösung der wichtigsten Probleme dieser Wissenschaft führenden Entwickelung sein werden. Ich bin freudig gespannt (wenn auch nicht ganz ohne das Bangen, welches das Bewusstsein der Möglichkeit einer Selbsttäuschung bei jedem, der das menschliche Leben einigermassen kennt, erzeugen muss) auf Ihre und anderer Urtheilsfähiger Mitfreude, wenn Sie sehen, wie einfach und klar sich fast ausnahmslos die Thatsachen des Demeter- und Dionysoscultus und -Glaubens und was darum und daran hängt zu erklären scheinen und in ihren Analogien belegen lassen mit Hilfe weniger wirklichem Volksgebrauch abgewonnener Gesichtspuncte und blosser Zusammenstellung der echten Ueberlieferung aus den Quellen ohne das Beiwerk von Buch zu Buch mitgeschleppter daran-

geknüpfter Combinationen. Ich fühle, dass ich etwas Grösseres in die Welt schicken muss, was nicht blos einen ganz engen Kreis interessirt; die Forschung erscheint reif genug, um sich an das Licht wagen zu dürfen. So will ich noch durchdrungen von der Wärme, welche die Offenbarung eines schönen und einheitlichen Zusammenhanges mir einflösste (die dem schrittweise erlangten Verständniss der einzelnen Stücke des agrarischen Glaubens gefolgt ist) zu Papier bringen, was nach einigen Jahren abgeklärter, aber nicht mehr so frisch dem Leser entgegentreten würde.' Wie schade, dass ihm dies nicht gelungen ist!

Im Mai 1871 bei Mannhardts Anwesenheit in Berlin wurde zwischen ihm und Müllenhoff eine Eingabe an den Cultusminister verabredet, durch welche dem Mythologen ein kleines fixes Jahreseinkommen gesichert werden sollte. Im August sandte Mannhardt diese Eingabe ab, wie aus dem Brief vom 13. October erhellt. Darüber handeln Müllenhoffs Briefe vom 16. October und 25. December, welche günstigen Erfolg in Aussicht stellen, Müllenhoffs Brief vom 15. März 1872 und Mannhardts Brief vom 16. März 1872, die sich auf die erfolgte Bewilligung beziehen.

In einer Nachschrift fragt Müllenhoff am 16. October: 'Kennen Sie Tylor Researches into the early hist. of mankind? und sein neuestes Werk Primitive culture? Das ist ein sehr gescheiter und sehr verständiger Mann, von dem Sie ohne Zweifel auch für Ihren Zweck manches lernen und erfahren könnten, wenn Sie mit ihm anknüpften.' Mannhardt erwidert (16. Februar 1873): 'Grossen Dank sage ich Ihnen für den Hinweis auf Tylors primitive culture, ein Buch das im Verein mit Waitz Anthropologie für mich von hohem Nutzen geworden ist, unsere Forschungen begegnen sich auf halbem Wege und die Ergebnisse beider stimmen in erfreulicher Weise zusammen.' Vergl. Wald- und Feldculte 2, XXII. In demselben Briefe meldet er, dass er die Nerthus in unserem Volksgebrauch wiedergefunden zu haben glaube, und dies führt er am 22. Februar näher aus (vergl. Wald- und Feldculte 1, 567 ff.).

Im Laufe des Jahres 1873, vielleicht im Herbst, ist Mannhardt wieder in Berlin gewesen, und ein Brief vom 15. Januar 1874 knüpft daran an. Krankheit hatte ihn dazwischen wieder einmal muthlos gemacht. Die Ergebnisse seiner Arbeit erschienen ihm als unsicher. Die vermeintliche Unzulänglichkeit seiner Kraft, seines Wissens und Könnens fiel ihm mit Centnerlast auf die Seele. Der Abgrund einer traurigen und trostlosen Zukunft that sich vor ihm auf. Wesentlich trugen dazu die wiederholten Erwägungen der Schwierigkeiten bei, die neben einer Reihe anscheinend unumstösslicher und in einander greifender Erkenntnisse der homerische Hymnus auf Demeter der tiefer dringenden Forschung entgegenstellte. 'Doch' fährt er fort 'was half das Zagen, die Losung hiess vorwärts und mehrere harte Knoten haben sich mir, glaube ich, schon befriedigend gelöst, andere werde ich stehen lassen müssen; aber das bietet ein Räthsel, von welchem Standpunct man

auch die Geschichte der Eleusinien betrachte. Die Ueberlieferung ist zu lückenhaft, die Quellen sind theilweise zu sehr getrübt, zu wenig sicher nach ihrer Herkunft scheidbar und classificirbar, um den Versuch wagen zu dürfen, alles in die Reihe stellen zu wollen.' Sehr erfreulich und förderlich ist ihm bei diesen Studien der Umgang mit Eugen Plew, einem Schüler von Lehrs, der sehr glücklich in Fragen der griechischen Mythologie eingegriffen hat, durch seine Untersuchungen über die Kentauren sich direct mit Mannhardts Forschungen berührte, aber schon am 16. September 1878 starb (vergl. Altpreussische Monatsschrift N. F. 18, 97).

Ein Brief vom 27. Juni 1874 ist vor der Reise nach Stockholm zum Archäologen-Congress geschrieben. Der erste Band der Wald- und Feldculte war damals im Druck und ward am 30. December an Müllenhoff geschickt, dem er gewidmet war: 'Die Widmung möge Ihnen sagen' schrieb Mannhardt 'wie tief ich empfinde, was ich Ihnen Alles zu danken habe, und wenn mich in Furcht und Hoffnung ein Verlangen bewegt, so ist es dies, dass die dargebotene Gabe nicht ganz unwerth erscheinen möge des liebevollen und vertrauenden Eintretens für mich und meine Sache, dessen Sie mich gewürdigt haben, und Ihres Namens, mit dem sich meine Schrift an der Stirne geschmückt hat. Um mich Ihnen mit meiner ganzen kleinen Person vorzuführen, erlaube ich mir, meinen Zeilen ein Lichtbild hinzuzufügen, welches ich — das erste seit langen Jahren — nach meiner Rückkehr aus Stockholm für das von den Mitgliedern des Congresses an Hans Hildebrand gestiftete Album anfertigen liess. Auch diese schwedische Reise danke ich Ihrer Freundschaft. Es war durch das liebenswürdige Entgegenkommen der schwedischen Gelehrten, ja des schwedischen Volkes eine sehr angenehme, durch herrliche Feste in der lieblichsten Natur verschönte Zeit die ich im Augustmonat dort verlebte.'

Müllenhoff antwortete am 3. Januar 1875: 'Lieber, guter, theurer Freund! Wie soll ich Ihnen danken! Gestern — erst gestern — wird mir Ihr Packet gebracht und während ich mit tausend Dingen, wie sie der Jahreswechsel in meinem Haushalt mit sich bringt, beschäftigt hin, mir nicht auf den Tisch, sondern in irgend eine Ecke gelegt; ich absolvire erst meine Geschäfte, dann kommen andere, Besuche u. s. w. Nachmittags muss ich in die Singakademie eilen, um Adlers Vortrag über Erwin von Steinbach mit anzuhören, da er mich selbst als Urtheiler berufen hatte, dann hatte ich in Haupts Nachlass bei Mayer und Müller zu wühlen, was die ganzen Ferien über sich verschoben hatte, endlich kommen Abends Scherer, Nitzsch und eine Reihe junger Freunde — es war ja Sonnabend — und ich vergesse vollständig das Packet, das ich im Gewühl kaum gesehen hatte. Erst soeben als ich in mein Zimmer trete und mir meine erste Morgenpfeife bereiten will, fällt es mir in die Hände, ich sehe 'Danzig' aufgeklebt, nun erst ahne ich was es enthält, aber doch nicht ganz: die grösste Ueberraschung kam erst, als ich die Hülle abgerissen, eine

tiefe herzliche Rührung, die mir das Auge feucht machte und die Arme ausstrecken liess, um Sie zu fassen und Ihnen mit einem Druck zu sagen, was das Papier nicht vermag. Aber es treibt mich doch Ihnen gleich zu erzählen wie es mir mit Ihrem Geschenk ergangen ist. Haben Sie tausend Dank! Ich hatte in der letzten Zeit über allerlei Arbeiten Ihr Buch und das Erscheinen desselben fast ganz vergessen, und auch ohne Widmung wäre es für mich eine grosse Ueberraschung und Freude gewesen. Ueber das Buch und seinen Inhalt kann ich Ihnen natürlich noch nichts sagen, ich will Ihnen nur meine Freude darüber und meinen Dank aussprechen. Das weitere wird demnächst folgen, sobald als irgend möglich werde ich es durchlesen und Ihnen dann schreiben.'

Dazu ist es aber doch eigentlich nicht gekommen. Mannhardt klagt am 21. März 1875, dass er über seinen ersten Band noch von keiner Seite etwas gehört habe, weder Zustimmung noch Ablehnung. Um so ernster nimmt er es mit dem zweiten Bande und anticipirt in bescheidener Weise das Urtheil über den ersten. Fast unvermittelt geht er zu einer politischen Betrachtung über: 'Mit innerster Theilnahme und Spannung, mit Bangen nicht für den allerletzten Ausgang, wohl aber für das Schicksal unseres Volkes und der Civilisation in der nächsten Zukunft, folgt mein Herz den Phasen des gewaltigen Kampfes gegen die Römlinge, einem Kampfe, dem in stiller bescheidener um die nächste praktische Verwerthung noch unbekümmerter Arbeit geistige Hilfsmittel zuzubereiten die innerste Triebfeder ja auch meiner ganzen Thätigkeit ist. Wie schlagend und klar war in diesen Tagen Gneists Rede über die Unmöglichkeit zweier souveräner Kirchen im Staate und über die Verdienste des monarchischen Staates um Unschädlichmachung der faulen Consequenzen des westfälischen Friedens, und wie hat die Gehässigkeit der Ultramontanen sofort seine Aussprüche verdreht und zur Drohung des Religionskrieges ausgebeutet!'

Am 19. August 1875 übersendet er seine in der Zeitschrift für Ethnologie erschienene Abhandlung über lettische Sonnenmythen und äussert neue Sehnsucht, zu erfahren, was denn Müllenhoff eigentlich zu seinem 'Baumcultus', dem ersten Bande der Wald- und Feldculte sage. Müllenhoff antwortet am 19. September: 'Zu meinem grossen Leidwesen muss ich Ihnen das Bekenntniss, das beschämende, ablegen, dass ich Ihren Baumcultus noch nicht einmal ganz ausgelesen habe.' Er sei noch nicht über 200 Seiten hinausgekommen, bis dahin aber gefalle ihm die Arbeit sehr und er wünsche dem Freund alles Glück dazu. Steinmeyer und ich hätten ihn gebeten, das Buch im Anzeiger für deutsches Alterthum zu recensiren. 'Aber' fährt er fort 'ich werde mit den Jahren immer träger, langsamer und unproductiver, und wenn ich Ihr Buch besprechen soll, so müsste es von der principiellen, nicht der materiellen Seite sein, und die principielle Seite wird sich wohl erst mit dem nächsten Theile in ihrem vollen Lichte zeigen. Ihre lettischen Sonnenmythen habe ich noch weniger vornehmen können, aber ich verspreche Ihnen heilig, ich werde meine Mussestunden auf Ihren Baum-

cultus und die Sonnenmythen verwenden und dann ernstlich überlegen, ob ich etwas vernünftiges darüber zu sagen habe oder nur zu danken habe.'

Zu Weihnachten 1875 oder Neujahr 1876 war dann Mannhardt wieder in Berlin und ich traf mit ihm dort zusammen. Müllenhoff und ich müssen einmal gemeinschaftlich seine Sonnenmythen mit ihm discutirt haben, in welchem Sinn, ergibt Mannhardts Brief an Müllenhoff vom 7. Mai 1876: 'Wie es bei solchen Streitfragen leicht zu gehen pflegt, liess mich die Nothwendigkeit, mich gegen Ihre mir unerwarteten Bedenken hinsichtlich des Ganzen meiner lettischen Sonnenlieder zu rechtfertigen, nicht zu dem Geständniss kommen, dass mir selbst bei der Ausdehnung, welche die Sonnenmythologie unter meinen Vergleichungen gewinnen wollte, nicht behaglich zu Muthe sei, dass ich dies als eine Art schmerzlicher Niederlage empfinde, insoferne bei Eröffnung eines neuen Gesichtpunctes sofort von allen Seiten zuströmender Stoff sich demselben unterzuordnen drängt, also die betrübende Gefahr unvermeidlich erscheint, aus Allem Alles zu machen. Umsomehr habe ich, da es mir ja doch nur um Auffindung der Wahrheit zu thun ist und da ich auf Ihr Urtheil den höchsten Werth lege, immer und immer wieder Ihren und Scherers angedeuteten Widerspruch mir im Kopfe herumgehen lassen und den Gründen desselben nachgespürt. Indem ich mir aber zugleich sagte, dass Sie beide in dieser speciellen Sache noch nicht, wie ich, zu Hause sein noch meine Arbeit (was gewiss kein Vorwurf sein soll) durchstudirt haben konnten wie sie es will, fasste ich wieder Muth, da ich auch bei ernstester Prüfung mich überzeugen zu dürfen glaubte, dass im ganzen und grossen meine Untersuchung nicht unnütz, noch unwissenschaftlich geführt ist. Ich bin weit entfernt, alle Mythen mit Kuhn, Schwartz und M. Müller sammt ihrer Schule für psychische Reflexe von Naturerscheinungen zu halten, noch weniger ausschliesslich für himmlische (solare oder meteorische); ich habe gelernt die dichterische und litterarische Production als wesentliche Factoren in der Ausbildung der Mythologie zu würdigen und die aus diesem Sachverhalt folgenden Consequenzen zu ziehen und in Anwendung zu bringen. Aber andererseits halte ich für gewiss, dass ein Theil der älteren Mythen aus Naturpoesie hervorging, die uns nicht mehr unmittelbar verständlich ist, sondern durch Analogien erschlossen werden muss, welche noch keineswegs historische Identität zu verrathen brauchen, sondern nur gleiche Auffassungsart und Anlage auf ähnlicher Entwickelungsstufe bekunden. Unter diesen Naturmythen beziehen sich einige auf die Zustände und das Leben der Sonne. Die ersten Schritte zu ihrem Verständniss werden gefördert durch eine noch nicht durch kunstmässige Dichterreflexion getrübte Naturpoesie, wie die lettische, wo ausgesprochenermassen zum solaren Kreise gehörige mythische Persönlichkeiten zu einer grossen Anzahl poetischer Verbildlichungen in Beziehung gesetzt werden, für welche folgerichtig zunächst auch aus demselben Naturgebiet eine Deutung versucht werden muss.... Meine Methode ist hier dieselbe wie in dem Baumcultus; ich gehe von

einem gegebenen ganzen Complex von Thatsachen, deren Ideenkreis im allgemeinen bekannt und deutlich ist, also festen Anhalt für die Einzelerklärung bietet, aus und erläutere ihn zunächst aus sich selbst und durch sichere Analogien, von da fortschreitend suche ich Dunkleres aufzuhellen. Ich suche die einfachsten Grundvorstellungen und Anschauungen, die Keimzellen auf, aus deren Zusammenwuchs sich in sehr verschiedener Weise mythische Erzählungen bilden. Dass ich es lernte, wo litterarische Tradition ins Spiel kommt, zuerst und vor allem historische Kritik zu üben, sollen Sie mir hoffentlich nach Erscheinen des zweiten Bandes der Feld- und Waldculte bezeugen dürfen; bei den andeutenden und leicht hingeworfenen Vergleichen der Dioskuren- und Argonautensage ist das nicht, so wie es sollte und wie es ohne eine tiefere und umständliche Untersuchung auch nicht geschehen kann, in dem erwünschten Masse geschehen, und ich glaube, das vermissen Sie mit Recht.... Jedesfalls danke ich Ihnen die Anregung zu verschärfter Wachsamkeit und Behutsamkeit in Bezug auf jede Combination, und ich danke Ihnen dies von Herzen, habe daraus auch schon für die Schlussredaction des zweiten Bandes Nutzen gezogen, der hoffentlich besser im Stande sein wird, von vorneherein Ihren Beifall zu gewinnen.'

Diesen zweiten Band übersandte er am 6. December 1876 mit erneuerter Bitte um Recension. Müllenhoff aber bittet seinerseits jetzt 10. December 1876, ihn seines, wie er sagt, voreiligen Versprechens zu entbinden. 'Ich bin nicht mehr leistungsfähig', meint er, 'und wenn ich es wäre, so habe ich bei dem ersten Bande gelernt, dass ich zu einer Beurtheilung Ihres Werkes mich wenig schicke; ich komme von einer ganz anderen Seite an die Dinge und würde Sie nur in Hinsicht der Methode vornehmen können; dabei aber würde mir doch gar sehr fehlen, dass ich in dem Bereich des Volksglaubens und der neueren Volksüberlieferungen seit Jahren nicht fortgearbeitet und fortgesammelt habe. Sie brauchen aber diesmal ganz gewiss nicht zu sorgen, dass Sie nicht besprochen werden, von Seiten der classischen Philologen gewiss! Sie können aber eine völlig sachkundige Beurtheilung überhaupt kaum erwarten, da Sie auf einem von keinem oder nur wenigen betretenen Wege und zum Theil mit neuem Material arbeiten. Was Sie gefunden und bringen, nehmen wir dankbar an und machen es uns nach und nach zu Nutzen. Ihr Buch wird allmählich wirken, aber erwarten Sie keinen raschen Erfolg. Gott gebe nur, dass Ihnen Muth und Kraft zum Weiterarbeiten nicht fehlen! Dass Sie nicht vergeblich arbeiten und wenn auch nicht schnell, doch desto nachhaltiger wirken werden, des können Sie gewiss sein!' Mannhardt dankt kurz in einer Neujahrskarte.

Mittlerweile hatte ich die Recension für den Anzeiger übernommen, auch in der Deutschen Rundschau auf Mannhardts Wirken hingewiesen; und dies, so wie eine Anfrage über brunnentrinkende Drachen, die ich mit Bezug auf Denkm. XXXV. 5[b] an ihn richtete, führte zu

einer etwas lebhafteren Correspondenz zwischen uns, aus der ich nur folgende Sätze Mannhardts (vom 23. Juni 1877) um ihres sachlichen Interesses willen anführe: 'Ich sitze jetzt mitten in der Arbeit über den Demetercult und hoffe, dass dies die reifste meiner bisherigen Veröffentlichungen werden wird. Eine dabei gelegentlich gemachte Beobachtung möchte ich Ihnen zur Prüfung mittheilen. Ist irgend ein Hinderniss vorhanden, das räthselhafte Wort Phol im zweiten Merseb. Zauberspruch für eine (des fremdklingenden Namens wegen angenommene) Schreibung statt Vol zu erklären? Nimmt man das an, so entsteht

1) Reine Allitteration zu vuoron.

2) Treffender Parallelismus zu Z. 4

Vol und Wodan
Volla und Fria

3) Vol eine Personification dem Sinne nach wie griech. Plutos (Erntefülle, dann Wohlstand in Friedenszeit), der Form nach wie der heilige Tumbo im Strassburger Blutsegen gebildet, als Synonym zu Paltar (Baldr) 'potens' begreiflich, scharfer Gegensatz zu dem den Wohlstand vernichtenden Kriege Hadu (Hödr). Wie sehr trotz alles Heldenthums den Altgermanen schon früh die Anerkennung der durch die Haus und Hof verwüstenden Fehden bedrohten Segnungen des Friedens geläufig war, zeigen Formeln und Eigennamen wie freoduvebbe, Frithugairns, Frithureiks, Sigufrit. Der in Frieden genossene und geschützte Wohlstand ist die Grundlage alles höheren und edleren Lebens; daher wird Baldr 'der Gute'. Mögen Götter und Menschen sich verschworen haben, ihn aufrecht zu erhalten und nicht zu versehren, der geringfügigste Vorwand und Anlass genügt ihn zu morden, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt. Da haben Sie modern ausgedrückt den Keim der Baldermythe. Meiner Auffassung kommt, was Weinhold Zs. 7, 57 auseinandergesetzt hat, fast ganz nahe. Ueberlegen Sie sich die Sache einmal und bei Gelegenheit lassen Sie mich Ihre Meinung hören.' Ich will nicht unterdrücken, was ich sofort (am 27. Juni 1877) antwortete: 'Ihre Bemerkung über Phol brauche ich mir gar nicht zu überlegen. Fol statt Phol fordert die Allitteration — ich habe das Müllenhoff einmal oder wiederholt gesagt; er hats nicht acceptirt; warum, weiss ich nicht mehr. Auch der allgemeine Gedanke über Frieden stimmt vollkommen mit meiner Ansicht, wie sie sich mir seit ein paar Jahren bei Gelegenheit der Behandlung des Nibelungenmythus feststellte. Hödr ist nichts andres als der Krieg. Siegfried als Schlussglied des sich selbst aufreibenden Sieg- und Kriegegeschlechtes scheint mir ein Ausfluss der Friedenssehnsucht eines im ununterbrochenen Krieg umhergeworfenen Volkes. Doch sind alle meine Gedanken hierüber noch unreif. Ich wag es auch im Colleg nur sie anzudeuten.... Das Recht zu der ganzen Auffassung entnehme ich aus Müllenhoffs sicherer Behandlung der ags. Saxnot-Genealogie mit den Schlachtbegriffen. Sie wissen, bei Schmidt VIII, auch Zs. 11, 291 f. Ich wünschte also recht sehr, dass Sie den Gedanken ausführen.'

Müllenhoffs Correspondenz mit Mannhardt ruhte nun bis in den Anfang des Jahres 1879, wo Müllenhoff (am 18. Januar) ihn nach der mater deum der Aestier befragte und die Antwort erhielt, die er in der Zs. 24, 159—168 ihrem wesentlichen Inhalte nach abdrucken liess. Mannhardts Zurückführung der Taciteischen Nachricht auf die Eberamulete der Aestier (a. a. O. 167) eignete sich Müllenhoff vollständig an und nahm sie in den zweiten Band der Alterthumskunde auf, wie er dem Freund am 23. Februar meldet.

Im Sommer 1879, während der Ferien, kam Mannhardt, sehr krank, auf der Rückreise aus Holstein, wo er vergeblich Erholung gesucht, durch Berlin und bat Müllenhoff wie mich, ihn im Hotel aufzusuchen, weil er nur so uns sehen und sprechen könne — 'wer weiss, ob es nicht das letzte Mal im Leben wäre'; so schrieb er fast gleichlautend an uns beide. Wir waren beide verreist und haben ihn nicht mehr gesehen.

Mannhardts letzter Brief ist vom 11. October 1880 und enthält erst den Dank für den Druck des Aufsatzes über die mater deum der Aestier nebst dem Bericht über einen langen und jammervollen Krankheitszustand, der ihm alles Arbeiten verbot. Jetzt aber glaubte er zur Wiederaufnahme seiner Thätigkeit im Stande zu sein. Müllenhoffs Antwort vom 18. October 1880 klingt froh theilnehmend, was Mannhardt, aber ebenfalls sehr trübe, was die eigenen Verhältnisse anlangt: 'Lieber, theurer Freund! Lassen Sie mich gleich der Freude meines Herzens Ausdruck geben über Ihren in diesem Augenblick eingetroffenen Brief! Ich kann wohl sagen und Sie werden es mir glauben, dass ich seit dem vorigen Frühjahr mit Ihnen gelitten habe. Jedesmal, wenn ich an Sie erinnert wurde und Ihrer gedachte, sei es allein für mich, sei es im Gespräch mit andern, befiel auch mich eine Beklemmung und eine schwere Last bedrückte mir das Herz. Die ist nun, Gott sei es gedankt! wenn auch nicht abgewälzt, doch gelüftet und mit Ihnen empfinde ich ganz die Freude der neuen Hoffnung und des neuen Muthes, die Ihnen aufgegangen ist. Gott erhalte sie Ihnen und lasse es wirklich nun bald ganz besser werden, damit Sie Ihre Arbeiten wieder aufnehmen können.... Mir selbst ergeht es nicht so, wie die Leute glauben, die mich allezeit wegen meines Aussehens beglückwünschen. Die Arbeit geht mir, je länger, je mehr, immer langsamer und freudloser von der Hand, dazu kommen die Hindernisse, dass ich für Dinge in Anspruch genommen werde, die nur von aussen an mich herangebracht werden. So sind mir die ganzen Ferien diesmal verloren gegangen. Und mehr und mehr verdunkeln sich mir die Augen, so dass es schwer hält an der alten Mahnung festzuhalten: Wirket dieweil es Tag ist. Doch stille davon!'

Mannhardts Hoffnungen waren trügerisch. Er starb wenige Monate darnach, am 25. December 1880 im Alter von noch nicht ganz fünfzig Jahren.

Müllenhoffs Befürchtungen aber waren nur zu gegründet. Das

Augenlicht hatte er zuletzt fast ganz eingebüsst. Es war im Werk, ihm eine regelmässige Unterstützung bei der Alterthumskunde zu schaffen, die ihm jede Anstrengung der Augen erspart und ein rascheres Fortschreiten seines Lebenswerkes gesichert hätte, als plötzlich Erscheinungen der Aphasie auftraten und er nach und nach dem Grab entgegengeführt wurde. Er starb am 19. Februar 1884.

Er hatte noch für Mannhardts Nachlass gesorgt, so weit es ihm zukam. Das vorliegende Heft, für dessen äussere Herstellung er Herrn Dr. Patzig gewann, legt davon Zeugniss ab. Die handschriftlichen Sammlungen Mannhardts befinden sich auf der hiesigen Universitätsbibliothek. Die Denkmäler der lettopreussischen Mythologie, die Mannhardt fast ganz ausgearbeitet hinterliess, wird Herr Bibliothekar Dr. Berkholz in Riga, auf dossen Mitarbeit von vornherein dabei gerechnet war, noch im Laufe dieses Jahres herausgeben.

In der Correspondenz Müllenhoffs über Mannhardts Nachlass finde ich die Aeusserung: 'Hoffen wir, dass die ganze Arbeit, die uns bevorsteht, zu einem alle befriedigenden, frohen Ende geführt werde und dass es uns gelinge, dem theuren Verstorbenen noch Ein Denkmal zu errichten zu denen, die er sich schon selbst gesetzt hat und das zugleich auch eine Mahnung an die Zukunft ausspricht, was er ihr zu thun hinterlassen hat.'

Möge vor allem von dem vorliegenden Band eine solche Wirkung ausgeben!

Welcher hohe Rang Müllenhoff unter den Mythologen zukommt, zeigt neben dem fünften Band der Alterthumskunde und mehreren älteren Aufsätzen auch der Anfang dieser Vorrede. Welchen hohen Rang er seinerseits Mannhardt einräumt, erhellt aus den brieflichen Aeusserungen, die ich mittheilte, und könnte ich auch ohne solche Aeusserungen bezeugen. Mannhardts Art, die Volksüberlieferung zu sammeln, und der Gebrauch, den er davon machte, um antike Culte zu erläutern, hatte, von Meinungsverschiedenheiten im einzelnen abgesehen, seinen entschiedenen Beifall. Er fing erst an, persönlich sich recht für ihn zu erwärmen, als er ihn in der Wissenschaft auf so gutem Wege sah. Wendet sich erst einmal das Interesse weiterer Kreise wieder den mythologischen Fragen zu, fällt von dem verbreiteten Antheil an den abergläubischen Meinungen der Naturvölker auch für die verwandten und leichter erforschbaren heimatlichen Volksüberlieferungen etwas ab: so wird man erkennen, dass nie jemand mit grösserem Ernst und grösserem Erfolg seine Kraft auf dieses Gebiet concentrirt und durch sein Beispiel der Zukunft grössere Aufgaben gestellt hat, als Wilhelm Mannhardt.

---

Herr Dr. Hermann Patzig äussert sich über seine Thätigkeit, wie folgt:

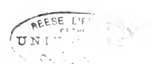
'Die vorliegenden Abhandlungen Mannhardts, bestimmt, den dritten Band seiner Wald- und Feldculte zu bilden, von dem er am 23. September

1877 schrieb, dass er frühestens im Sommer 1878 in Druck gehen würde, waren mit Ausnahme des wichtigsten Kapitels V (und VI), welches noch der 'Ausarbeitung' harrte, schon vor Herausgabe des zweiten Bandes im Grossen und Ganzen abgeschlossen, wie sie auch in demselben schon angekündigt sind (AWF. V. vergl. S. 282. 315. 344. Ueber die Thesmophorien findet sich im Nachlass nichts). Kap. VI sollte nach der ersten Anlage Unterabtheilung eines den Koremythus behandelnden Abschnittes werden, wie aus folgender auf einem Blatte des Nachlasses enthaltenen Skizze zu ersehen ist: 1) Hom. Hymnus. 2) Demeter: a. Name. b. Wesen. c. Kornmutter. d. Demeter Erinnys. 3) Kore: a. Persephone. b. Kore-Mädchen. c. Kornkind und Kornmaid (jungfer). e. Erichthonios. Pluto. f. Kind = Korn. g. Kornbraut und Kornbräutigam. 4) Verbindung von Demeter und Kore u. s. w. Später wurde es an die Vorbemerkungen zu Kap. V angereiht, schliesslich aber nebst einem Stücke des Bindegliedes eliminirt. In welchem Zusammenhange es noch verwendet werden sollte, deutet jene Notiz an. In den Kap. I—IV wurden die Verweisungen auf AWF., welche zum Theil schon vom Verfasser selbst eingetragen waren, vervollständigt, andererseits Stellen, welche im zweiten Bande schon vorweggenommen waren, ausgeschieden. Die Ueberschriften von Kap. V und VI stammen, wie Abtheilung und Benennung der Paragraphen des dritten und vierten Kapitels, Inhaltsverzeichniss und Register von dem Herausgeber. Sachliche Aenderungen wurden nur im Nothfall und bei völliger Evidenz mit möglichst schonender Hand gewagt. Ausfüllung von Lücken und Zusätze sind durch eckige Klammern kenntlich gemacht; die sehr zahlreichen Richtigstellungen von Namensformen und Citaten, welche letztere bis auf wenige unerreichbare nachgeschlagen wurden, sowie selbstverständliche Aenderungen im Ausdruck zu bezeichnen, erschien zwecklos und störend. Von grossem Nutzen waren die Fragmente des ersten Concepts, die oft gegenüber der späteren zum Theil durch Dictat- und Copistenfehler entstellten Fassung das Richtige boten und, wo vorhanden, benutzt wurden. Etwa dennoch stehen gebliebene Fehler möge der gütige Leser entschuldigen. An einigen Stellen, die der Verfasser höchst wahrscheinlich noch geändert haben würde, war es Pflicht des Herausgebers, sich zu bescheiden.'

Den Titel des Heftes habe ich nach meiner ursprünglichen Vereinbarung mit Müllenhoff gewählt, der allerdings zuletzt 'Ländliche Bräuche diesseit und antike Culte jenseit der Alpen' wünschte, aber, wie ich nicht zweifle, sich zum Festhalten an der verabredeten einfacheren Ueberschrift hätte bewegen lassen.

Berlin, 19. August 1884.

WILHELM SCHERER.




# INHALT.

## Erstes Kapitel.

## Lityerses.

**Drittes Kapitel.**

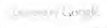
## Die Lupercalien.

## Viertes Kapitel.

## Das Octoberross.







## Sechstes Kapitel.

## Kind und Korn.




KAPITEL I.

# LITYERSES.

## § 1. DAS LITYERSESLIED UND DIE LITYERSESSAGE. UNSERE QUELLEN.

Der regsame Geist der Griechen hat schon frühe den Festliedern der fremden Nationen, mit welchen sie in Berührung kamen, Aufmerksamkeit zugewandt. Wie man dem Linosgesang der Phoeniker, dem Maneros Aegyptens Theilnahme schenkte, trug man sich mindestens schon zur Zeit des Sokrates mit einer Sage, welche den Ursprung des Lityerses, eines von den Landleuten in Phrygien bei der Ernte gesungenen Liedes aus dem Andenken an den Tod eines gleichnamigen Königssohnes erklärte. In zwei Fassungen umlaufend wurde diese Sage ein beliebter und mehr als zwei Jahrhunderte (sicher von Pherekrates 420 v. Chr. oder Strattis 396 v. Chr. bis Sositheos 280 v. Chr.) vorhaltender Stoff der Komödie und des Satyrspiels. Möglicherweise hatte bereits Euripides (480—406) in seinen *Θερισταί* die Fabel als Satyrspiel behandelt. Es war eine Folge solcher oftmaligen Bearbeitung derselben und der allgemeinen Bekanntschaft mit ihr, dass 'Lityerses' oder 'Lied des Lityerses' mit der Zeit als jeder individuellen Beziehung entkleideter sprichwörtlicher Ausdruck für einen beim Kornschnitt und Dreschen angestimmten Gesang überhaupt verwandt werden konnte, dergleichen auch unter Griechen, wie bei andern Völkern

des Alterthums üblich war.[1] Der Untergang der alten Litteratur hat in erster Reihe jene Dramen mitbetroffen; das Verdienst einige dürftige Bruchstücke daraus und den Inhalt der in ihnen behandelten Sage gerettet zu haben, gebührt den grossen onomatologischen und lexicologischen Sammelwerken des spätesten Alterthums und der byzantinischen Periode (Pollux 190 p. Chr., Athenäus 200 p. Chr., Hesych 400 p. Chr., Photius 891 p. Chr., Suidas 970? p. Chr.). Die Kunde, welche sie von Buch zu Buch durch eine lange Reihe im allgemeinen bekannter, für diesen einzelnen Fall im besonderen schwerlich jemals ganz nachweisbarer Zwischenglieder vermittelt haben, gründet sich ihrem Ursprunge nach auf die von den älteren alexandrinischen Gelehrten verfassten Commentare zu den Komikern und Tragikern und nahm ihren Weg einerseits

[1] So brauchte ihn vielleicht schon Menander (306 v. Chr.) im *Καρχηδόνιος* (Meineke Fragm. com. IV 146). Vergl. Photius, Suid. s. v. *Λιτυέρσης*.

*ᾄδοντα Λιτυέρσην ἀπ' ἀρίστου τέως.*

Theokrit (272 v. Chr.) lässt id. X 41 ff. den Schnitter Milon seinen liebeschmachtenden Genossen Battos verspotten, indem derselbe dem Sehnsuchtsliede des letzteren das Muster eines Gesanges entgegenhält, wie er sich für den rüstig schaffenden Schnitter gezieme, 'Sprüche des göttlichen Lityerses' (*θᾶσαι δὴ καὶ ταῦτα τὰ τῶ θείω Λιτυέρσα*). Inhalt ist eine Lobpreisung der Demeter, eine Mahnung zu fleissiger Arbeit und ein Aufruf an den Schaffner des Herrenhofes den von dem anstrengenden Tagewerk mitgenommenen Arbeitern die ersehnte Mahlzeit gut und reichlich auszurichten. In dem Liede des Milon giebt Theokrit vermuthlich die Nachbildung eines wirklich gesungenen Volksliedes, aber eines griechischen, aus welchem sicherlich nicht — wie Kämmel (Heracleotica, Plauen 1869 S. 23) dies thut — irgend ein Schluss auf Form und Inhalt des phrygischen Lityersesliedes gewagt werden darf. Den Brauch griechischer Schnitter, bei ihrer Arbeit oder bei ihrem Feste zu singen, bezeugt auch Longus (Hirtengesch. IV 38) in der Beschreibung einer ländlichen Lustbarkeit: 'Hier war alles, wie natürlich in solcher Gesellschaft, dörflich und landgemäss. Einer sang wie Schnitter singen (*ὁ μὲν ᾖδεν οἷα ᾄδουσι θερίζοντες*), ein anderer ahmte die spottende Kurzweil der Kelternden nach.' Ein ägyptisches Drescherlied 'Tretet von selbst, ihr Rinder, tretet von selbst, tretet von selbst die Kornhalme; die Ernte gehört eurem Herrn' findet sich in hieroglyphischer Schrift neben der Darstellung einer Dreschtenne, Rosellini monum. civili I 312.

durch die aus diesen gezogenen Glossare zu den genannten Dichtungsgattungen (z. B. Didymos); aus diesen stammt unzweifelhaft ein Teil der Notizen bei Hesych, Photius und Suidas, sowie in den Theokritscholien; für einen anderen Theil der Angaben in den letzteren und bei den Lexicographen sowie für Tzetzes muss die gemeinsame Quelle in einem davon verschiedenen Erzeugniss jenes erklärenden Schriftthums gesucht werden. Andererseits gerieth die Traditon jener ältesten Commentare in die Litteratur der Onomastica, welche eigenthümliche Benennungen für bestimmte Lebensverhältnisse zusammenstellten.[1] Unter diesen gab es zahlreiche Schriften, welche von Musik,[2] andere, welche von Mahlzeiten handelten.[3] In beide Schriftgattungen fand der Name des Lityerses Aufnahme, in die eine unter den Synonymen für Hymnen und Oden, in die andere als Beispiel für starke Esslust. Aus Athenäus XIV 9 ff. (p. 618 ff.) ersieht man, dass Zusammenstellungen der ersteren Art schon von Aristoxenos *περὶ μουσικῆς* (320 v. Chr.), Semos von Delos *περὶ παιάνων*, Aristophanes von Byzanz *Ἀττικ. λέξ.* (200 v. Chr.), Tryphon *περὶ ὀνομασιῶν* gemacht waren. sie fanden sich vielleicht auch in der *ἱστορία θεατρική* des Königs Juba, des Zeitgenossen Ciceros, welche eine Hauptquelle für Pollux (190 n. Chr.) gewesen zu sein scheint.[4] Aus diesem Schriftthum stammt die Erwähnung des Lityerses bei einem Apollodor (Schol. Theocr. X 45), bei Pollux I 38 IV 54 und bei Athenäus XIV 10. Aus den Exempelsammlungen von 'gesegnetem Appetit' in den Schriften über *δεῖπνα*, deren Anfänge (vgl. Tryphon) ebenfalls in das alexandrinische Zeitalter hinaufreichen, floss, was Athenäus (200 n. Chr.) Deipnos. X 8 und Aelian (200 n. Chr.) Var. hist. I 27 vom Lityerses aussagen. Anderswoher als von den genannten Autoren kommt uns keine Nachricht über den uns beschäftigenden Gegenstand zu; mithin sind die Dramendichter des fünften bis dritten Jahrhunderts v. Chr. und ihre ältesten Erklärer die

[1] Althaus de J. Pollucis fontibus Berol. 1874. S. 8 ff.
[2] Althaus a. a. O. S. 11 ff.
[3] Althaus a. a. O. S. 13 ff.
[4] Althaus a. a. O. S. 36 ff.

wahre und einzige (weiterhin in mannigfachen Kanälen abgeleitete) Quelle, woher die Kenntniss von dem Vorhandensein des Lityersesliedes und von der an dasselbe geknüpften Sage uns zuströmt. Jene Männer aber haben die Erzählung augenscheinlich weder selbst erfunden, noch aus dem Volksmunde geschöpft, sondern bereits in der schriftlichen Aufzeichnung eines gelesenen Autors oder in mehreren der Art vorgefunden. Man wird nicht irre gehen, wenn man dabei an die Logographen denkt, z. B. an Charon von Lampsacus (480 v. Chr.), der in seinen κτίσεις öfter derartige Sagen vorbrachte.[1] an Xanthus, den Zeitgenossen desselben aus Lydien, der in seinen 'lydischen Geschichten' mehrmals auch phrygische Sagen mittheilt und vielfach auf Gebräuche zu reden kommt, oder an den Halicarnassier Panyasis (um 468 v. Chr.), dessen Heraklee einen Reichthum romantischer Abenteuer der Amphitryoniden in fernen Landen umspannte. Diese Schriftsteller konnten sehr wohl ihre Mittheilung mündlichen Erzählungen entnommen haben.

## § 2. DER INHALT DER ÜBERLIEFERUNG.

Sehen wir uns nach dieser vorläufigen Zurechtfindung in den Quellen den Inhalt derselben an. Zunächt geben wir die Fassung der Sage bei Pollux IV 54 in freier Wiedererzählung. Lityerses war ein Lied der Phryger, welches bei der Ernte und auf den Dreschplätzen in klagendem Tone gesungen wurde. Es hatte den Namen von einem Sohne des Phrygerkönigs Midas, Lityerses. Dieser forderte zu einem Wettstreit im Mähen heraus. Wer dabei schwach wurde und mit dem andern nicht Strich halten konnte, verlor die Wette und war dann der Gnade und Ungnade des Siegers unterworfen. Lityerses pflegte in diesem Falle den Unterlegenen auszupeitschen. Einst aber stiess er auf einen Mäher, der stärker und gewaltthätiger war, als er; er unterlag und

[1] Vergl. Müller Fragm. hist. Gr. I 35, 12. 13. AWF. 16.



zahlte mit dem Leben. Zur Tröstung seines Vaters Midas sang man das Lityerseslied.[1]

Pollux allein stellt das Ereigniss in dieser Weise dar, alle übrigen Berichterstatter folgen einer in mehreren Stücken abweichenden Tradition. Midas hatte einen B a s t a r d, Lityerses, der am Sommertag saumselig das Korn mähte, dafür aber eine fabelhafte Esslust bewährte. K a m e i n F r e m d e r a u f s E r n t e f e l d o d e r g i n g e r n u r v o r b e i, so lud er ihn ein sein Gast zu sein, bewirthete ihn überreichlich mit Trank und Speise, dann aber zwang er ihn (es scheint zum Entgelt dafür) mit ihm in Gemeinschaft zu mähen und dabei b a n d e r i h n i n e i n e G a r b e e i n u n d s c h l u g i h m d a s H a u p t a b. Einst aber kam ein Stärkerer, kein Geringerer als Herakles, über ihn und bereitete ihm das Schicksal, das er andern bereitet. Das älteste Zeugniss für diese Tradition gewährt ein Bruchstück aus 'den Guten' des Pherekrates. Dem Komiker bot natürlich die nimmermüde Esslust des Lityerses willkommenen Anlass zu scherzen.

Ich esse, wenn man grade mich zu essen zwingt,
Des Tags knapp fünfthalb Scheffel Speise. B. Knapp? Fürwahr
Du issest wie ein Sperling, wenn des Tags du nur
Die Zehrung für ein grosses Kriegsschiff zu dir nimmst.[2]

Sositheus aus Alexandrien in Troas, ein zeitweilig auch für die attische Bühne thätiger alexandrinischer Dichter aus dem Reigen jenes Siebengestirns, das unter Ptolemäus Philadelphos der tragischen Muse eine Zeit der Nachblüte verschaffte und von den dankbaren Nachkommen den klassischen Tragikern der älteren Zeit als eine *δευτέρα τάξις* an die Seite gestellt

[1] Poll. onom. IV 54 Bekk. *οἱ δ' αὐτὸν Μίδου παῖδα (Λιτυέρσην) εἶναι λέγουσιν, εἰς ἔριν δὲ ἀμήτου προκαλούμενον μαστιγῶσαι τοὺς ἐνδιδόντας· βιαιοτέρῳ δὲ ἀμήτῃ περιπεσόντα θάνατον παθεῖν [οἱ δὲ Ἡρακλέα τὸν ἀποκτείναντα αὐτὸν λέγουσιν]. Ἤιδετο δὲ ὁ θρῆνος περὶ τὰς ἅλως καὶ τὸ θέρος ἐπὶ Μίδου παραμυθίᾳ.*

[2] Athen. X 415 b. *τοιοῦτός ἐστι καὶ ὁ παρὰ Φερεκράτει ἢ Στράττιδι ἐν Ἀγαθοῖς, περὶ οὗ φησιν·*

*Ἐγὼ κατεσθίω μόλις τῆς ἡμέρας*
*πένθ' ἡμιμέδιμν', ἐὰν βιάζωμαι.* B. *μόλις;*
*ὡς ὀλιγόσιτος ἦσθ' ἄρ', ὃς κατεσθίεις*
*τῆς ἡμέρας μακρᾶς τριήρους σιτία.*

wurde, erneuerte das Satyrspiel in alterthümlichem Geiste. Auch den Lityerses hatte er zum Vorwurfe einer derartigen Dichtung gemacht, aus welcher im Anhange der anonymen Schrift eines alten Grammatikers über Weiber, die im Kriege sich auszeichneten, zwei Fragmente erhalten sind.[1] Das erste derselben lag Tzetzes (Chil. II 40 v. 596 ff.) vor, der daraus 6 Verse mittheilt, 3 andere citirt Athenäus X p. 415 c. Die beiden Bruchstücke[2] lauten:

I.

Es ist Kolainai dieses Mannes Heimatort,
Des alten Midas Stammburg, der ein König war
Mit Eselsohren und die liebe Einfalt selbst.
Sein Sohn ist der da, ihm als Bankert angeschmiert
Wer dessen Mutter, weiss nur die, die ihn gebar.
Dreimal am kurzen Tag verschlingt an Schwarzbrod er
Drei volle Esellasten, und er trinkt zugleich,
Indem ein Ankerchen er nennt das Oxhoftfass.
Gar wenig im Vergleich zu dem, was er verschlingt,
Schafft er. Die Schwaden mäht er, an dem einen Tag jedoch
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

[1] Ueber diese Schrift s. Westermann Paradoxogr. 1839 p. XLI.

[2] Dieselben wurden zuerst von Casaubonus aufgefunden und in der ersten Ausgabe seiner Lectiones Theocriticae 1584 (angehängt an J. Crispini Bucol. poet.) cap. IX p. 389 nach der Handschr. mit Hinzufügung einiger Emendationen mitgetheilt. Die späteren Ausgaben (Lect. Theocr. ex offic. Commel. 1592 c. XII u. s. w.) brachten den Versuch weiterer Textherstellung. Nach der ersten Ausgabe ist die handschriftl. Ueberlieferung wieder abgedruckt bei Eichstädt, de dramate satyrico, imprimis de Sosithei Lityersa. Lips. 1793 p. 134 ff. Aufs neue gab Heeren (Biblioth. d. a. Litterat. u. Kunst VI Göttingen 1789) nach demselben Codex, wie Casaubonus (s. darüb. Nauck trag. Graec. p. 640 Anm.*) den handschr. Text heraus. Die ganze Schrift des Anonymus fand Aufnahme in Mythogr. p. 346, 16 Westermann und Paradoxogr. p. 220 Westermann. Nachdem verschiedene Philologen, nächst Casaubonus z. B. Dalecamp (Annot. in Athen. l. X p. 767), J. St. Amand (Theocriti Wartoniani add. et corr. To. II p. 325), Eichstädt a. a. O. p. 136 ff. sich mit geringerem Glück an der Herstellung der Verderbnisse versucht, erfuhr dieselbe bedeutende Förderung durch G. Hermann (Opusc. acad. I 54 ff.) Nauck (trag. Graec. fragm. 639 ff.). Von litterarhistorischem Standpuncte beleuchteten die Fragmente des Sositheos Eichstädt a. a. O., G. Hermann a. a. O. Welcker die griech. Tragödie III 1256. Bernhardy Litteraturgesch. 1872 II S 73.

Und kam ein Fremder, oder ging er nur vorbei,
Gab er ihm Speise, ja er stopfte ganz ihn voll,
Und mehr noch schenkte Trank er ein, wie es im Aust
Ja Brauch ist; nicht missgönnt's den Todgeweihten er.
Dann aufs Gefild ihn führend, das Mäanders Strom
Mit reicher Nahrung für das Korn bewässerte,
Haut mit geschärfter Sichel er den Weizen ab,
Der manneshoch emporschoss. Doch den Fremden wälzt
Er sammt der Garb' um, schlägt sodann das Haupt ihm ab,
Und lacht des dummen Schnitters, den zu Gast er lud.

## II.

A. Sein Leichnam wurde bei dem Fuss, dem Discus gleich
In des Mäanders Fluth geworfen; der ihn warf —
B. War wer? A. Wer anders sonst als Herakles?[1]

---

[1] *Λιτυέρσης Μίδου υἱός νόθος, ὃν ὁ Ἡρακλῆς ἀνεῖλεν ὄντα κακόξενον· ἠνάγκαζε γὰρ τοὺς ξένους συνθερίζειν αὐτῷ, εἶτα εὐωχῶν ἀπεκεφάλιζε, τὰ δὲ σώματα ἐκόμιζεν ἐν τοῖς δράγμασιν ὡς παραλελογισμένων. ἱστορεῖ ταῦτα κατὰ μέρος Σωσίβιος* (l. *Σωσίθεος*) *ἐν Δάφνιδι λέγων οὕτως·*

## I.

*τούτῳ Κελαιναὶ πατρίς, ἀρχαία πόλις*
*Μίδου γέροντος, ὅστις ὠτ' ἔχων ὄνου*
*ἤνασσε καὶ νοῦν φωτὸς εὐήθους ἄγαν.*
*οὗτος δ' ἐκείνου παῖς, πατρὶ πλαστὸς νόθος,*
*μητρὸς δ' ὁποίας ἡ τεκοῦσ' ἐπίσταται,*
*ἔσθει μὲν ἄρτους τρεῖς ὅλους κανθηλίους*
*τρὶς τῆς βραχείας ἡμέρας, πίνει δ' ἅμα*
*καλῶν μετρητὴν τὸν δεκάμφορον πίθον.*
*ἐργάζεται δ' ἐλαφρὰ πρὸς τὰ σιτία,*
*ὄγμους θερίζει, τῇ μιᾷ δ' ἐν ἡμέρᾳ*
*δαίνυσί τ' ἔμπης συντίθησιν εἰς τέλος.*
*χὤταν τις ἔλθῃ ξεῖνος ἢ παρεξίῃ,*
*φαγεῖν τ' ἔδωκεν εὖ καλῶς τ' ἐχόρτασεν*

V. 1. *τούτῳ* Nauck. *οὔτε νι* cod. *οὐδ' αἱ* Hermann. V. 3. *φατὸς εὐιδοῦς* cod. *φωτὸς εὐήθους* Arnald. V. 4. *περίπλαστος* cod. *παράπλαστος* Tzetz. *πατρὶ πλαστὸς* Hermann. V. 6. *ἄρτους* cod. Tzetz. *αὐτοὺς* Athen. — *ὅλους* Tzetz. *ὄνους* cod. cf. Meineckii Exercit. in Athen. Spec. 2 p. 19. V. 9. *σιτία* cod. *φορτία* Tzetz. V. 10. *ὄγμον θερίζει* cod. *ὄγμους θερίζων* Hermann. V. 11. *δαίνυσι τ' ἔμπης* cod. *Διόνυσον ὀμπνῇ* Hermann. Die Verderbniss der Lesart scheint unheilbar. V. 12. *ξένος* cod. V. 13. *καὶ πιχόρτασεν* cod. *καλῶς τ' ἐχόρτασεν* Nauck. *εἶτα κἀπεχόρτασεν* Hermann.

Den Fragmenten der Dichtung gehen einige Prosazeilen voran, welche nur in flüchtigster und dürftigster Weise den Hauptinhalt des Dramas wiedergeben. Dennoch sind sie uns werthvoll, weil sie in einigen Stücken die erhaltenen Verse ergänzen und erläutern. Wir erfahren daraus, dass Lityerses, nachdem er die Fremden bewirthet, sie nöthigte mit ihm aufs Feld zu gehen und ihm bei der Erntearbeit zu helfen. Hieraus erst wird die letzte Zeile des ersten Bruchstücks (*γελῶν θεριστὴν* u. s. w.) verständlich und zugleich klar, dass nach V. 15 einige Verse ausgefallen sein müssen, in welchen von der Aufforderung zur Mithilfe die Rede war. Der Unhold schnitt dem erzwungenen Helfer zugleich mit dem mannshohen Weizen, den er mähte, den Kopf ab, und rollte ihn mitsammt Garbe (*δράγματι αὐτῷ κυλίσας*) d. h. in derselben umher, in sie e i n g e b u n d e n schaffte er den Leichnam fort. Wohin, das deutet der Umstand an, dass er zur Verübung der That an das Ufer des Mäander sich begibt. Diese Handlung wird doch irgend ein greifbares

---

*καὶ τοῦ ποτοῦ προὔτεινεν ὡς ἂν ἐν θέρει*
*πλέον · φθονεῖν γὰρ τοῖς θανουμένοις ὀκνεῖ.*
*ἔπειτ' ἄγων εἰς λῆα Μαιάνδρου ῥοαῖς*
*καρπευμάτων ἀρδευτὰ δαψιλεῖ ποτῷ*
*τὸν ἀνδρομήκη πυρὸν ἠκονημένῃ*
*ἅρπῃ θερίζει · τὸν ξένον δὲ δράγματι*
*αὐτῷ κυλίσας κρατὸς ὀρφανὸν φέρει*
*γελῶν θεριστὴν ὡς ἄνουν ἠρίστισεν.*

V. 15. *ὤκνει* cod. V. 16. *ἐπιστατῶν οἴδηα* cod. *ἐπισκοπῶν δε πεδία* Hermann. *ἔπειτ' ἄγων εἰς λῆα* Nauck. V. 16. *καρπευμάτων* cod. *κηπευμάτων* Hermann. V. 17. *ἠονημένῃ ἅρπῃ* cod. V. 21. *γέρων* cod. *γελῶν* Casaub. *ἠρίστησεν* cod. *ἠρίστισεν* Casaub.

II.

*Ὅτι δ' ἀπέθανεν ὑφ' Ἡρακλέους φησὶ λεγων ·*
*A. θανὼν μὲν εἰς Μαίανδρον ἐῤῥίφη ποδὸς*
*ὥσπερ σόλος τις · ἦν δ' ὁ δισκεύσας ἀνὴρ —*
*B. Τίς δή; A. πύθοι' ἄν · τίς γὰρ ἀνθ' Ἡρακλέους;*

V. 1. *υὖν* cod. *εἰς* Eichstädt. V. 2. *σοφός τις ὥσπερ δίσκος · ἦν δ' ὁ ἰσκεύσας ἀνήρ* cod. *σόλος τις ὥσπερ δίσκος* Casaub *ὥσπερ σόλος τις* Hermann. V. 3. *πύθιο* cod. *τίς δή; πύθοι' ἄν* Hermann. *Τιρύνθιός τις* Nauck.

Motiv gehabt haben. Wenn aber vermuthet werden darf, dass Herakles an Lityerses wiederholte, was dieser an den Fremden zu verüben pflegte, so muss ersterer die von den Halmen umhüllten Körper ebenfalls in den Strom geworfen haben. Das Drama des Sositheos führte den Doppelnamen Lityerses oder Daphnis[1], woraus wohl nicht mit Unrecht geschlossen ist, dass der Dichter die seit Stesichorus in der Poesie beliebte Figur des schönen und guten Hirten Daphnis[2] in die Handlung verflocht, indem er ihn durch den Unhold getödtet werden oder in Lebensgefahr kommen, aber durch Herakles gerächt oder gerettet werden liess. Es scheint, dass er das Schicksal des Daphnis als eine Strafe für die Untreue desselben an seiner Geliebten Thalia darstellte.[3] Auf welche Weise aber die Verbindung beider Sagenstoffe bewerkstelligt war, lässt sich nicht mehr erkennen.

Ob Sositheus eigener Eingebung folgte, indem er dem grausamen Schlemmer die Figur des guten Daphnis als Gegensatz gegenüberstellte, oder ob er dafür schon ein älteres Vorbild hatte, wissen wir ebenso wenig. Doch ist letzteres nicht unwahrscheinlich, da der Dichtkunst seiner Zeit die schöpferische Kraft schon in hohem Grade abging. Schwerlich aber hat er an dem durch das attische Theater überlieferten Charakter und der Fabel des Helden etwas Wesentliches geändert.

Von der bei dem Anonymus vorangeschickten Inhaltsangabe des Sositheanischen Lityerses ist die Erzählung des Schol. Theocr. X 41 nur in einzelnen Ausdrücken verschieden. Mit Bestimmtheit lässt sich erkennen, dass leztere aus ersterer und den beiden Fragmenten geflossen sein muss. Es wird nichts mehr, nichts sachlich Verschiedenes berichtet,

---

[1] Athen. a. a. O. *λέγει δὲ περὶ αὐτοῦ Σωσίθεος ὁ τραγῳδιοποιὸς ἐν δράματι Δάφνιδι ἢ Λιτυέρσᾳ οὕτως.*

[2] Vgl. Preller Gr. Myth.[3] I 594.

[3] Vgl. Schol. Theocr. VIII argum. *Σωσίθεος δὲ λέγει, Δάφνιν γενόμενον, ὑφ' αὖ νικηθῆναι Μενάλκαν Πανὸς καὶ Νυμφῶν κρινάντων. γαμηθῆναι δὲ αὐτῷ Θάλειαν.* cf. Schol. Theocr. VIII 93. *Ἱστοροῦσι γὰρ αὐτὰν ἀγαπηθῆναι ὑπό τινας νύμφης, ἣν Σωσίθεος Θάλειαν καλεῖ. παρακελευσαμένης δὲ αὐτῷ ἄλλῃ γυναικὶ μὴ ὁμιλεῖν, μὴ τηρῆσαι τὴν παραίνεσιν αὐτῆς.*



charakteristische Ausdrücke wie *εὐωχῶν* sind beibehalten.[1] Auf dieselbe Quelle gehen durch ein gemeinsames Mittelglied, welches sich durch die Ausdrücke *συνειλει* (*συνειλῶν*), *τὸ ἄλλο* (*λοιπὸν*) *σῶμα* aufs engste an das Theocritscholion anschloss, die Angaben des Photius und Suidas über Lityerses zurück, auch Hesych verräth den nämlichen Ursprung. Die kleinen Zusätze oder Abänderungen, welche die genannten Schriftsteller sich erlauben (*ἑσπέρας* a. *ᾔδεν* a. b. *δρεπάνῳ* b. *ὡς ἄριστον θεριστὴν* a.), haben daher keinen selbständigen Werth und müssen bei einer sachlichen Benutzung unberücksichtigt bleiben.[2]

Wir gelangen somit zu dem die Untersuchung wesentlich vereinfachenden Ergebniss, dass alle aus dem Alterthum überlieferten Erzählungen vom Königssohne Lityerses auf zwei Sagen zurückgehen, deren eine allein Pollux aufbewahrt, während die übrigen sämmtlich aus dem Drama des Sositheos geflossen sind. Beide Fabeln sind zu verschieden, als dass es gelingen könnte auch die Darstellung des Onomastikons aus dem Argument der Dichtung des alexandrinischen Tragikers abzuleiten. Beim Pollux ist Lityerses der Sohn, nicht ein Bastard des Midas; es fehlt die Erwähnung der Fremden, jedermann — so scheint es — wird zum Wettkampf herausgefordert; es fehlt die Einladung zum Mahle; Lityerses schlägt nicht seinem Mitschnitter das Haupt ab,

[1] Der Anfang des Scholions *'οὗτος δὲ ὁ Λιτυέρσης ᾤκει Κελαινάς'* ist dem ersten Verse des Fragments *'τούτῳ Κελαιναὶ πατρίς'* entnommen.

[2] a) Schol. Theocr. X 41. *'Ιστορία. οὗτος δὲ ὁ Λιτυέρσης ᾤκει Κελαινὰς τῆς Φρυγίας, υἱὸς τυγχάνων νόθος τοῦ Μίδου. Γεωργὸς δὲ ὤν, τοὺς παριόντας τῶν ξένων εὐωχῶν, ἠνάγκαζε θερίζειν μετ' αὐτοῦ. Εἶτα ἑσπέρας ἀποτέμνων αὐτῶν τὰς κεφαλάς, τὸ λοιπὸν σῶμα ἐν τοῖς δράγμασι συνειλῶν ᾖδεν. Ἡρακλῆς δὲ ὕστερον τοῦτον ἀποκτείνας, ἔρριψεν εἰς τὸν Μαίανδρον ποταμόν. Ὅθεν καὶ νῦν οἱ θερισταὶ κατὰ Φρυγίαν ᾄδουσιν αὐτὸν ἐγκωμιάζοντες ὡς ἄριστον θεριστήν.* b) Photius. *ἦν δὲ οὗτος Μίδου υἱὸς νόθος· οἰκῶν δὲ ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας τοὺς παριόντας ἠνάγκαζεν σὺν αὐτῷ θερίζειν. Εἶτα ἀποκόπτων τὰς κεφαλὰς τῷ δρεπάνῳ τὸ λοιπὸν σῶμα τοῖς δράγμασιν ἐνειλῶν ᾖδεν. Ἀνῃρέθη δὲ ὑπὸ Ἡρακλέους.* c) Photius. *Μίδου δὲ ἦν ὁ Λιτυέρσης νόθος υἱός· κατοικῶν δὲ ἐν Κελαιναῖς τοὺς παριόντας ὑποδεχόμενος ἠνάγκαζεν μετ' αὐτοῦ θερίζειν· εἶτα ἀποκόπτων τὰς κεφαλὰς τὸ ἄλλο σῶμα συνείλει ἐν τοῖς δράγμασιν· ἀπέθανε δὲ ὑπὸ Ἡρακλέους. εἰς τιμὴν δὲ τοῦ Μίδου θεριστικὸς ὕμνος ἐπ' αὐτῷ συνετέθη.* d) Suidas. Mit dem vorigen wörtlich übereinstimmend. e) Hesych. *ἔστι δὲ ὁ Λιτυέρσας Μίδου νόθος υἱὸς ἀδικώτατος.*



noch bindet er ihn in eine Garbe ein. Der Beweggrund, aus welchem letzterer seine Mithilfe zusagt, ist hier die Leidenschaft einer freiwillig eingegangenen Wette, bei der sich der Sieger mit Geisselhieben bezahlt macht, dort der Zwang, sich für genossene Bewirthung dankbar zu zeigen. Beim Sositheos ist der Ueberwältiger des Lityerses Herakles, in der Erzählung, die Pollux auszüglich mittheilt, ein namenloser Schnitter. Unverkennbar also liegen entweder zwei gleich in der ersten Conception verschiedene Sagen über den nämlichen Gegenstand vor, oder die eine ist die Epitome einer ganz freien von Grund aus umgestaltenden und jedenfalls hinter dem alexandrinischen Zeitalter zurückliegenden dichterischen Bearbeitung der ursprünglichen Ueberlieferung. In diesem Falle müsste gefragt werden, welcher von beiden Recensionen der Preis der Echtheit gebühre. Wir kommen auf diese Möglichkeiten zurück; unter ihnen mit Irrthum ausschliessender Sicherheit zu entscheiden gebricht es an Mitteln.

### § 3. ZERGLIEDERUNG DER LITYERSESSAGE.

Dem prüfenden Beobachter der Lityersessage fällt sofort die Verwandtschaft der bei Sositheos gegebenen Legende mit mehreren anderen Erzählungen aus dem Sagenkreise des Herakles in die Augen. Schon Pherekydes, dessen Darstellung das Schol. Apoll. Rhod. IV 1396 (vgl. Pherecyd. Fragm. p. 132. 139 Sturz) und Apollodor II 5, 11 erhalten haben, kannte das Märchen von Busiris, das in knappster Form, jedoch um einen Zug gegen die Fassung jener ältesten Aufzeichnung vermehrt, Agathon von Samos so wieder giebt: Busiris, Poseidons Sohn von Anippe der Tochter des Neilos, opferte die Vorübergehenden unter dem trügerischen Scheine gastfreundlicher Aufnahme. Ueber ihn kam jedoch die Vergeltung für seine Mordthaten. Denn Herakles griff ihn an und tödtete ihn mit der Keule.[1] Nach Apollodor

[1] Agathon v. Samos bei Plutarch Par. min. c. 38 (Müller fragm. hist. Graec. IV 291). *Βούσιρις, παῖς Ποσειδῶνος καὶ Ἀνίππης τῆς Νείλου,*

(a. a. O.) war dem Busiris ein Seherspruch zu Theil geworden, ein neunjähriger Misswachs, der Aegypten betraf, werde aufhören, wenn er alljährlich einen Fremden am Altare des Zeus opfere. Ein ähnliches Abenteuer bestand Herakles in Lydien. Den Syleus, welcher die vorübergehenden Fremden den Weinberg umzugraben zwang, tödtete er sammt dessen Tochter Xenodike, indem er die Weinstöcke mit der Wurzel ausriss.[1]

In diesen Parallelen finden wir den ganzen Rahmen der Lityersesfabel wieder, die Nöthigung des Fremden zur Arbeit, die heuchlerische Einladung desselben zum Gastmahl, seinen Tod und die Rache für letzteren durch Herakles. Die Uebereinstimmungen sind so gross, dass unmöglich diese Erzählungen unabhängig von einander entstanden sein können, vielmehr die eine derselben die andere beeinflusst oder allen dreien das nämliche Schema als Vorbild gedient haben muss. Welche von ihnen den Vorrang des Alters und der Ursprünglichkeit behauptet, müssen wir fürs erste dahingestellt sein lassen. Der litterarischen Beglaubigung nach spricht jedoch die Busirissage diesen Vorzug an und es ist wohl denkbar, dass sie das Muster für ihre kleinasiatischen Schwestern abgab, wenngleich sie ihre später sprichwörtliche Berühmtheit wohl erst der Bearbeitung durch Euripides verdankte.

Diese Wahrnehmungen, so augenscheinlich sie sind, führen jedoch noch keineswegs zu einem erschöpfenden Verständniss der genannten Erzählungen. Denn ebenso gewiss, als dass bei ihnen die Uebertragung eines fertigen Modells im Spiele war, darf behauptet werden, dass alle drei zu der Klasse derjenigen Mythen gehören, welche man mit dem Namen der ätiologischen belegt hat, weil sie zur Erklärung des Ursprungs irgend einer Erscheinung, eines Zustandes, eines Gebrauchs erdichtet sind. Indem dieselben den Versuch

*τοὺς παριόντας ὑπούλῳ φιλοξενίᾳ κατέθυε· μετῆλθε δ' αὐτὸν ἡ τῶν τετελευτηκότων νέμεσις. Ἡρακλῆς γὰρ ἐπιτεθεὶς τῷ ῥοπάλῳ διεχρήσατο.*

[1] Apollod. II 6, 3. *Συλέα δὲ ἐν Αὐλίδι* (l. *Λυδίᾳ*) *τοὺς παριόντας ξένους σκάπτειν ἀναγκάζοντα, σὺν ταῖς ῥίζαις τὰς ἀμπέλους σκάψας μετὰ τῆς θυγατρὸς Ξενοδίκης ἀπέκτεινε.*

enthalten, mehreren einzelnen Umständen oder Zügen der zu erklärenden Erscheinung oder Handlung eine genetische Deutung zu geben, gewähren sie ein mehr oder minder der Wirklichkeit sich annäherndes Spiegelbild dieser Erscheinung oder dieses Gebrauches selbst, welches vielfach so deutlich ist, dass man daraus dieselben reconstruiren kann, wenn sie selbst aus dem Gedächtnisse entschwanden (vergl. AWF. 229. 339 ff.). Erregt eine auffallende Volkssitte die Neubegier und weckt das Forschen nach ihrem Grund und Ursprunge, so ist es für ein ungeübtes Nachdenken am natürlichsten, sich den öfter und mit Regelmässigkeit sich wiederholenden Vorgang als die zur Erinnerung geübte Erneuerung eines in der Vergangenheit liegenden erstmaligen Geschehens vorzustellen, und bald wird die Phantasie geschäftig sein, die hervorragendsten Momente desselben oft in sehr willkürlicher Weise, Ordnung und Reihenfolge durch Unterschiebung irgendwoher entlehnter Motive zu einer Geschichte zu verknüpfen. Ein Beispiel gewähre die bereits AWF. 216. erwähnte rumänische Legende, von der mir R. Köhler eine um ein Jahrhundert ältere deutsche Variante mittheilt.[1] Zur Erklärung der alljährlich geübten Volkssitte, am Tage Jacobi und Philippi (1. Mai) Maibäume vor die Hausthür zu setzen, wird der Kalendertag in den beiden Heiligen Philippus und Jacobus personificirt (vergl. AWF. 185) und das Modell der Erzählung einem novellistischen Motiv entnommen. wonach jemand Nachts bei einer strafbaren Handlung ertappt und der Wiedererkennung

---

[1] 'Woher es komme, dass man am 1. Maytag pflegt Mayen in Kirchen nnd vor die Häuser zu setzen'. — 'Andere sagen, nachdem der Apostel Philippus zu Hierapolis das Evangelium geprediget, da haben die unglänbigen Heyden das Haus, da er eingekehret, mit grünen Reisern bezeichnet, weil sie willens gewesen, ihn des Morgens zn überfallen nnd nmzubringen Aber durch Gottes sonderbare Schickung seyn über die Nacht alle Hänser in der ganzen Stadt mit dergleichen Zweigen besetzt gefunden worden, dass sie also das Haus nicht mehr finden und von den andern unterscheiden können'. J. A. Plener neue und vermehrte Aeerra Philologica. Frankf. u. Lpzg. 1743. S. 726, Historie 67 des 5 Hnnderts.

halber mit einem Zeichen (Abschneiden der Haarlocke,[1] Kreuz auf der Schulter, Kreidestrich an seiner Thür[2]) kenntlich gemacht vielen andern dasselbe Zeichen zufügte und sich so dem ihm zugedachten Tode entzog. So entstand die Legende: als die Juden Jacobus enthauptet hatten und mit Philippus das Gleiche thun wollten, wurde ihr Vorhaben zu Schanden, weil der vor der Thür des Hauses, in dem man ihn gefangen hielt, als Erkennungszeichen aufgepflanzte Baum Tags darauf vor allen Thüren Jerusalems gefunden wurde. Die Elemente, aus denen diese Erzählung zusammengesetzt ist, lassen sich deutlich unterscheiden. Die Aufpflanzung des Baumes, der zu erklärende Umstand, gehört dem Volksgebrauch an, die Ursache der Aufpflanzung, das Erkennungszeichen, dem Modell; dass der Baum vor den Thüren steht und zwar vor allen Thüren, ist ebensowohl ein Zug der wirklichen Volkssitte, die hierin mit der zum Vorbilde dienenden Erzählung zusammentraf; endlich begegneten sich die Todesgefahr des Helden der letzteren und des h.-Philippus in der kirchlichen Legende. Die Uebereinstimmung mehrerer Stücke des Volksgebrauchs und einer gewissen Erzählung übte mithin eine gegenseitige Anziehungskraft aus und führte die Verschmelzung beider zu einem neuen Gebilde herbei, in welchem mehrere Züge, die beim ersten Anblick einfach der Novelle entlehnt zu sein scheinen, zugleich Acte der Volkssitte poetisch vergegenwärtigen, éine Angabe aber, dass nämlich das Erkennungszeichen ein Baum war, die letztere noch als

[1] Vergl. die Geschichte des Agilulf bei Paul. Diac. hist. Langob. III 30.

[2] Vergl. die von R. Köhler (Orient und Occident II 303 ff.) zusammengestellten Versionen der Rhampsinitsage. In einem dieser Märchen vom Meisterdiebe (a. a. O. 309. Zingerle K. u. H. M. a. Süddeutschland S. 300) wird die Hausthür mit Röthelstrichen gezeichnet. Hiezu weist mir Dr. R. Köhler von neuerdings hinzugekommenen Versionen noch folgende nach: Cyprisches Märchen im Jahrb. f. roman. u. engl. Litter. XI 367 ff. (Hausthür mit Fett bestrichen), bretonisches M. in der Mélusine, Revue de Mythologie. Paris 1877 I 17 ff. (Kreuz an die Thür gemacht), sicilianisches M. bei Pitrè Fiabe e Novelle no. 159 (Kreuz an die Thür gemacht).

prävalirendes Element in der Gedankenmischung erkennen lässt. Wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir das nämliche Bildungsgesetz auch als den bestimmenden Factor in der Entstehung der Lityersessage nachzuweisen den Versuch machen.

Die Busirissage war die ätiologische Deutung einer alljährlich zur Abwendung von Misswachs, d. h. für glückliche Ernte geübten gottesdienstlichen Feier, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob bei dieser Gelegenheit ein Fremder wirklich oder nur scheinbar getödtet wurde. König Busiris, Sohn des Nil, d. h. der Eponymus der Stadt Busiris im Delta (koptisch Busiri, Pusiri, arab. Abusir) drückt nur das geographische Local der Opferhandlung aus. Die Geschichte des Syleus sollte gewisse Gebräuche bei Umgrabung des Weinbergs erläutern. Davon weiter unten. Die Lityersesfabel gab einem Erntebrauch pragmatische Erklärung. Das Wort Lityerses bezeichnete zuerst ein Lied,[1] und erst später wurde daraus der Name einer Person, welche erfunden wurde, um auf sie die Urheberschaft des Liedes und der mit der Absingung desselben verbundenen Bräuche des Erntefestes zurückzuführen. Denn unzweifelhaft vollzog sich hier der nämliche psychische Vorgang, welcher aus dem Refrain des phönikischen Winzerliedes 'ai lenu' den Sänger Linos, aus dem mariandynischen Schnittergesange Borimos

[1] Vergl. o. S. 2 anm. 1 den Vers Menanders. Ferner: a) Pollux I 38. *αἱ δὲ εἰς θεοὺς ᾠδαὶ κοινῶς μὲν παιᾶνες, ὕμνοι· ἰδίᾳ δὲ Ἀρτέμιδος ὕμνος ὁ οὔπιγγος, Ἀπόλλωνος ὁ παιάν, ἀμφοτέρων προσόδια. Διονύσου διθύραμβος, Δήμητρος ἴουλος. λίνος δὲ καὶ λιτυέρσης σκαπανέων ᾠδαὶ καὶ γεωργῶν.* b) Pollux IV 54 *Βώριμος δὲ Μαριανδυνῶν γεωργῶν ᾆσμα, ὡς Αἰγυπτίων μανέρως καὶ λιτυέρσας Φρυγῶν. ἀλλ' Αἰγυπτίοις μὲν ὁ Μανέρως γεωργίας εὑρετής, Μουσῶν μαθητής, Λιτυέρσας δὲ Φρυξίν.* c) Apollodor im Schol. Theocr. X 41. *τοῦτον δέ φησιν Ἀπολλόδωρος ᾠδὴν εἶναι θεριστῶν, λέγων οὕτω· καθάπερ ἐν μὲν θρήνοις ἰάλεμος, ἐν δὲ ὕμνοις ἴουλος, ἀφ' ὧν καὶ τὰς ᾠδὰς αὐτὰς καλοῦσιν, οὕτω καὶ τῶν θεριστῶν ᾠδὴ Λιτυέρσας.* d) Athen. XIV 10 (619 a). *ἡ δὲ θεριστῶν ᾠδὴ λιτυέρσης καλεῖται.* e) Hesych. *Λιτυέρσης ᾠδῆς εἶδος.* f) Photius lex. *Λιτυέρσαν ᾠδήν τινα, ἣν ᾄδουσιν οἱ θερίζοντες ὡς ἐπίσημόν τινα γεγονότα τῶν παλαιῶν τὸν Λιτυέρσαν ἀνακαλούμενοι . . . ἡ δὲ ᾠδὴ βάρβαρος. Φρύγες γὰρ αὐτὴν ᾖδον· οἱ δὲ αὐλήσεως γένος.* Es ist klar, dass alle diese Noten auf verschiedenen Wegen aus einer und derselben ältesten flossen.

und aus dem ägyptischen Ernteliede Maneros (s. darüber unten) Königssöhne gleichen Namens entstehen liess.

Das verwandtschaftliche Verhältniss des Lityerses zu Midas drückt nichts anderes als die nationale Zugehörigkeit der im Mythos gedeuteten Sitte zu Phrygien aus. Midas und Gordius hiessen ja abwechselnd alle phrygischen Herrscher. Der mythische Urkönig ersteren Namens 'der alte Midas' gestaltete sich gleichsam zum Warzeichen des Landes. Die genealogische Anknüpfung des Lityerses an ihn als untergeschobenen Bastards von einer unbekannten Mutter erscheint zudem so lose, jedes innere Band zwischen beiden fehlt so gänzlich, dass die reflectirende Natur dieses Sagenzuges sofort einleuchtet. Der Urheber desselben fühlte — wie man deutlich warnimmt —, wie unziemlich es gewesen wäre, den Schnitter als einen echten Sohn des Herrschers zu bezeichnen. In dem allen verräth sich die Hand eines den Phrygern fremd gegenüber stehenden Beobachters, eines Griechen, der über die phrygische Volkssitte Betrachtungen anstellte. Geradeso wird Bormos bei Kallistratos nach der Sage der Hellenen in Herakleia der Sohn des Titias und Bruder des Mariandynos und Priolas genannt d. h. der Eponymen des Volkes der Mariandyner und seiner Städte Tition und Priola.[1] Maneros aber heisst ebenfalls nach der unter den hellenischen Ansiedlern Unterägyptens aufgenommenen Tradition das einzige Kind des ältesten Königs von Aegypten.[2]

Die Analogie des Maneros hilft uns zu einem weiteren Schritt im Verständniss der Lityersessage. Der Maneros war ein ägyptisches Klagelied, das gleich dem Linos von den Griechen nach einem Refrain benannt sein mochte. Brugsch vermuthet darin die in mehreren Schriftstücken, z. B. dem Klagesange der Isis im Todtenbuch vorkommende Formel 'mââ-ne-hra kehre wieder!'[3] Ein solches Klagelied ward bei verschiedenen Gelegenheiten gehört, unter anderem sangen

[1] Vergl. Müller Fragm. hist. Graec. IV 353 ff.

[2] Herod. II 79.

[3] Adonisklage und Linoslied S. 24.

es die Feldarbeiter[1], weshalb Maneros für einen Sänger (*Μουσῶν μαθητής*) und zugleich für den Erfinder des Ackerbaus (*Μανέρως γεωργίας εὑρετής*) gehalten wurde. Dieses Klagelied bei der Feldarbeit war offenbar identisch mit dem von Diodor. I 14 erwähnten, welches während der Ernte bei Einbringung der zuerst abgeschnittenen Garben in Scene gesetzt wurde (*ἔτι γὰρ καὶ νῦν κατὰ τὸν θερισμὸν τοὺς πρώτους ἀμηθέντας στάχυς θέντας τοὺς ἀνθρώπους κόπτεσθαι πλησίον τοῦ δράγματος*), wobei man unter anderen auch die Isis anrief (vergl. AWF. 262). Der Maneros soll aber sowohl dem bei der Weinlese gesungenen Linos[2] als den Ernteliedern Borimos und Lityerses gleichartig gewesen sein.[3] Wir dürfen deshalb mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass auch die letzteren nicht irgendwann während der Arbeit sondern nur bei einem einzelnen hervorragenden oder festlichen Acte oder Momente des Erntewerkes angestimmt wurden.

Wie Maneros wird Lityerses als Erfinder des Ackerbaus gedacht. Entkleiden wir den Helden der Sage seiner angenommenen Prinzenrolle, so bleibt der blosse Feldarbeiter zurück, freilich ein riesiger, hochansehnlicher, weil — so meinte man — nur ein solcher den Anstoss zur dauernden Uebung der im Erntebrauch zur Sitte gewordenen Handlung gegeben haben konnte. Immerhin war diese Figur doch nur die Projection eines gewöhnlichen Schnitters, und wir sind berechtigt in ihrem Charakter und ihrem Thun trotz oder neben der auf sie übertragenen Formel der Busirissage noch Spuren poetischer Gegenbilder des einen oder anderen Momentes der Erntevorgänge, wie sie im gemeinen Leben sich vollzogen, zu vermuthen. Unsere Annahme bewährt sich sofort durch die Vielgefrässigkeit des Lityerses, da diese Eigenschaft, welche übrigens in den uns erhaltenen Bearbeitungen der Fabel durch den Griffel der Komiker vollends ins Riesige und Ungeheuerliche ausgemalt erscheint, nur die

[1] *γεωργῶν ᾆσμα.* oben S. 15.
[2] Herod. II 79.
[3] Vergl. weiter unten das Zeugniss des Nymphis.

Esslust abbildet, die in allen Zeiten und Zonen die unausbleibliche Folge kraftverzehrender Erntearbeit gewesen ist. Sollten dann nicht in der ätiologischen Legende auch noch andere Vorgänge beim Erntebrauch zu entdecken sein, Vorgänge, welche einerseits mit der Absingung des Lityersesliedes zeitlich zusammenfielen und andererseits Coincidenzpuncte mit gewissen Zügen des Busirismythus hatten? Der augenfälligste Zug in letzterem war doch die Tödtung eines Fremden. Wird nicht gerade diese die Anknüpfung an die Volkssitte bewirkt haben? Die ganz eigenthümliche Art, wie Lityerses seine Opfer behandelt, lenkt unsere Aufmerksamkeit auf sich. Wir glauben es in hohem Grade wahrscheinlich machen zu können, dass die scheinbare Enthauptung eines Fremden, die Einbindung in eine Garbe, vielleicht auch das Umherrollen in derselben und der Wurf in das Wasser der phrygischen Erntesitte angehörten, und dass dieser Complex von Handlungen das Tertium comparationis bildete, welches zu der Combination mit dem Rahmen der Busirissage den Anlass bot. Um unsere Behauptung zu beweisen, führen wir den Leser auf nordeuropäische Erntefelder und beobachten mit ihm einige Bräuche, welche sich daselbst alljährlich bei gewissen Gelegenheiten abspielen.

## § 4. WETTSTREIT UND EINBINDEN IN EINE GARBE BEIM NORDEUROPÄISCHEN ERNTEBRAUCH.

Ein wichtiger und festlicher Tag für die Landleute ist der Tag des Ernteschlusses. Ihn beschliesst ein festliches *Mahl*, bei welchem derjenige Arbeiter, welcher die letzten Halme schnitt oder die letzte Garbe band, eine *doppelte Portion erhält*. Naht sich der Schnitt einer Fruchtart oder der ganzen Ernte dem Ende, so beginnt ein lebhafter Wettstreit zwischen den Arbeitern, um nicht die letzten Halme schneiden oder die letzte Garbe binden zu müssen. Dieser Wettstreit gestaltet sich etwas verschieden, je nachdem das Korn von Schnittern mit der Sichel geschnitten oder von Mähern mit der Sense gehauen, ob es gleich hinter der

Sichel oder Sense gebunden oder erst in Schwaden hingelegt und später gebunden wird. Man glaubte, dass entweder derjenige, welcher die letzten Halme schneidet, oder derjenige, welcher die letzte Garbe, das letzte Gebund bindet, das Numen des Getreidefeldes gefangen habe, das vor den Erntearbeitern sich immer weiter zurückzieht und nun in den letzten Halmen zum Vorschein kommt. Dieses Wesen wird bald in Thiergestalt, bald in Menschengestalt, weiblich oder männlich gedacht und heisst in letzterem Falle der alte Grossvater oder Erntemann, Roggenmann, Weizenmann, Kartoffelmann u. s. w. je nach der eingeernteten Frucht, de gute Mann u. s. w. Aus den zuletzt geschnittenen Halmen wird ein Bild desselben vorfertigt, d. h. der Schnitter (Hauer) oder Binder (Binderin) muss aus ihnen eine, oft mit Kleidern, Kopfbedeckung und mächtigen Geschlechtstheilen ausgerüstete Figur machen und dem Gutsherrn nach Hause bringen. Demjenigen, der die letzten Halme haut oder schneidet, ruft man an vielen Orten zu: 'Du hast den Alten und musst ihn behalten.' Derselbe Ruf wiederholt sich hinsichtlich derjenigen Person (Knecht oder Magd), welche die letzte Garbe bindet. Die Anfertigung des Alten d. h. der denselben darstellenden Kornpuppe geschieht aber nur einmal, entweder vom Schnitter oder vom Binder. Hier eine Schilderung des Hergangs aus der Umgegend von Danzig. Ist vom Wintergetreide nur noch die letzte Reihe zu binden, so werden die Schwaden derartig abgezählt, dass jede Harkerin, die auch zugleich bindet, ein Schwad bekommt. Die Mäher, der Herr, die Kinder u. s. w. treten als Zuschauer des Wettkampfs hinzu. Die Männer prüfen die gleiche Länge der Schwaden. Ist eine Dorffiedel zu bekommen, so ertönt diese. Die Grossmagd ruft: 'Greifet den Alten!' Alle Weiber binden nun mit Aufbietung aller Kräfte ihre Schwade, welche oft 6—8 Garben enthält, zu Ende und die Zuschauer passen genau auf, welche Binderin bei der Arbeit schwach wird, so dass sie mit den Uebrigen nicht Strich halten kann und somit die letzte Garbe bindet. Die Unterliegende muss 'den Alten', dem man die Gestalt eines Mannes gibt,

zum Herrenhofe tragen und ihn dem Gutsherrn mit den Worten überreichen: 'Hier bring ich den Alten.' Nun folgt ein Mahl, bei welchem 'der Alte' mit an den Tisch gesetzt, durch Vorlegen einer reichlichen Portion und des Erntekuchens (Austkuckel) sowie mit fleissigem Zutrinken geehrt wird. Da er natürlich selbst nichts verzehrt, so bedient sich seine Trägerin des ihm zugedachten Antheils. Dann wird auf dem Hofe ein ländlicher Ball eröffnet, bei welchem sämmtliche Leute um die Kornpuppe einen Kreis schliessen und dieselbe umtanzen. Oder innerhalb des Kreises tanzt wiederum die Binderin des Letzten als die Erste längere Zeit mit dem Alten — einen anderen Tänzer darf sie während des ganzen übrigen Abends nicht haben —; darauf machen alle anderen Arbeiterinnen und Arbeiter einmal mit der Puppe die Runde. Auf die Binderin des Letzten aber geht selbst der Name der Kornfigur über und bis zur nächsten Ernte muss sie noch oftmals, wenn sie sich blicken lässt, den Spottruf 'da kommt der Alte' hinter sich vernehmen.

Aus Aschbach in Oberfranken schildert Panzer II 217 die Sitte folgendermassen: 'Jetzt wolln mer den Altn nausjogng' sagen die Schnitter des Gutsherrn oder eines grossen Bauern, wenn die Frucht aller Aecker des Hofes geschnitten ist. Nun nehmen alle zugleich einen kleinen Fleck, auf welchem die Frucht noch steht, in Angriff; jeder eilt, so viel er kann, mit seinem Theile fertig zu werden. Wer die letzte Handvoll, oder den letzten Halm schneidet, dem rufen sie jubelnd zu: 'Du hast 'n Altn!' Bisweilen wird dem Schnitter oder der Schnitterin eine schwarze Maske vor das Gesicht gebunden, jener in Weibskleider, diese in Mannskleider gesteckt, und dann getanzt. Bei der Mahlzeit gehört dem Alten noch einmal so viel, als den andern. Ebenso wird es beim Ausdreschen gehalten, wo der 'den Altn hat', welcher zuletzt mit der Drischel auf die Tenne schlägt.[1]

Nicht selten jedoch wird der Schnitter oder die Binderin

[1] Panzer Beitr. z. d. Myth. II 217.

oder an ihrer Stelle irgend eine andere Person *selbst in die letzten Halme eingebunden* und stellt so denselben immanenten Korngeist nicht nur in todtem Abbilde, sondern in lebendiger dramatischer Vergegenwärtigung dar. Die folgenden Zeugnisse werden ausreichen, um die Verbreitung der Sitte klarzustellen.

1. Wer die letzten Halme schneidet oder bindet, wird das ganze Jahr hindurch *faul* sein. Man ruft ihm zu: 'Hest de Olle, motst em beholle!' Aus der letzten Garbe verfertigen sämmtliche Personen den Alten in Menschengestalt, der auf dem letzten Fuder eingefahren wird. Nach Beendigung der Ernte *wird ein Junge ganz in Stroh eingewickelt*. Derselbe muss mit allen anwesenden Personen einen Tanz unternehmen. Grammattenbrück Kr. Dtsch. Crone Rgbz. Marienwerder.

2. Nach Beendigung der Mahd des Roggens oder auch des Sommerkorns wird aus den letzten Garben eine menschliche Gestalt geformt und an Stelle des Gesichtes mit einer bunt bemalten Maske versehen. Diejenige von den Nachbarkerinnen, welche zuletzt mit Binden fertig wurde, muss diese Figur, den Alten, der Gutsherrschaft überbringen. *Auch pflegen sich dabei ein Mann und eine Frau in Stroh einzuwickeln und Tänze aufzuführen*. Bornzin Kr. Stolpe Rgbz. Cöslin, Pommern.

3. Wer die letzte Garbe bindet, '*hat den Alten*' und muss die am Ernteschluss verfertigte mit Blumen und Bändern verzierte Kornpuppe, '*den Alten*', vor die Thür des Bauerwirths tragen. *Oft wird auch statt dessen ein Mensch mit Stroh bebunden und stellt dann den Alten* dar. Gr. Linichen Kr. Dramburg Rgbz. Cöslin.

4. Der Binderin der letzten Garbe ruft man zu: '*Du hast den Alten und musst ihn behalten.*' Der Alte ist ein grosses mit Blumen und Bändern reichlich geziertes Gebund, das mit einem Menschen Aehnlichkeit hat. Es wird auf der Harke befestigt, zuweilen auch auf ein Pferd geschnallt und so *unter Musikbegleitung* ins

Dorf gebracht. Bei Ueberbringung des Alten spricht die Binderin:

Hie, lewe Herr, is der Ulle,
He kann sik nich lenger im Feld uphulle,
He kann sik nich lenger verhehle,
He mutt sik int Dörp rinquäle.
Die Herren warde so gütig sîn
Un schenke dem Ulle 'n bät.

Vor ungefähr 40 Jahren *wickelte man auch die betreffende Binderin ganz in Erbsstroh* und führte sie *unter Musikbegeitung* nach dem herrschaftlichen Hofe. Dort tanzte man mit derselben, bis das Erbsstroh abfiel. Der Herr spendet den Arbeitern Geld und eine *reichliche Mahlzeit*. Auch wer die letzte Garbe drischt, 'hat den Alten'. Kloxin bei Pyritz Rgbz. Stettin.

5. Beim Einfahren des letzten Fuders Weizen oder Roggen findet ein *förmlicher Wettlauf* unter den Mägden statt, weil keine die letzte sein und '*der Alte*' benannt werden will. Diejenige, welche schliesslich diesen Namen davonträgt d. h. die letzte Garbe aufladet, wird *ganz in Kornhalme gewickelt*, mit *Blumen garnirt*, *erhält als Kopfputz einen Helm von Stroh und Blumen* und trägt an der Spitze eines feierlichen Aufzuges *unter Gesang* die Erntekrone zum Gutsherrn, dem sie dieselbe über den Kopf hebt, wobei sie eine lange Litanei guter Wünsche abbetet. Diese Procedur wiederholt sich unter Ueberreichung kleinerer Kronen an die Herrin, den Verwalter und alle zur Gutsherrschaft gehörigen Anwesenden. Ist dies Geschäft vorüber, so beginnt der Tanz, bei dem '*der Alte*' abermals besondere Vorrechte geniesst. Er tanzt vor und hat die Freiheit, sich seine Partner durch das ganze Haus zusammenzusuchen. Es ist gewissermassen eine Ehre mit ihm zu tanzen. Erst, wenn seine Tanzlust befriedigt ist, wird der Tanz allgemeiner und die Herrschaft, deren Weggang er jeden Augenblick verhindern darf, kann sich zurückziehen. Kremzow und Replin Kr. Saazig Rgbz. Stettin.

6. Nur bei der Roggenernte ruft man der Binderin des



Letzten zu: 'Du hast den Alten.' Die Tagelöhner bewickeln mit der letzten Roggengarbe auf dem Felde eine Frau und zwar so, dass nur der Kopf frei gelassen wird. Vor das Gesicht hängt man ihr einen weissen Schleier, damit sie nicht erkannt werde. Die Haare werden ebenfalls mit einer aus Getreide gefertigten und mit vielen Bändern und Blumen geschmückten Mütze bedeckt. Diese Frau heisst der Erntemann. Der Erntemann wird vom Felde mit Musik heimgeholt und muss zur Belustigung der Arbeiter vor dem letzten Fuder Roggen hertanzen bis vor die Wohnung des Gutsherrn, wo er beschenkt und wieder enthüllt wird. Blankenfelde bei Mittenwalde Kr. Teltow Rgbz. Potsdam.

7. Wer die letzte Garbe bindet, 'hat den Alten'. Gewöhnlich wird durch die List der Mädchen ein junger Bursch hineingebunden und muss sich durch ein Lösegeld wieder befreien. Beim Dreschen empfängt derjenige, welcher den letzten Drischelschlag macht, den Namen 'der Alte'. Es folgt ein Fest, bei welchem 'der Alte' den ersten Trunk Bier erhält. Oelsen bei Friedland Kr. Lübben Rgbz. Frankfurt.

8. *Derjenige Mäher, welcher die letzten Kornhalme schneidet, wird oftmals mit Kornhalmen bebunden und zwar so, dass man kaum zu unterscheiden vermag, ob ein Mann in den Halmen sitze oder nicht. Der so bebundene und bewickelte Arbeiter wird von einem anderen rüstigen Arbeiter auf die Schulter genommen* und unter freudigem Zujauchzen aller Mäher und Mädchen *auf dem Felde umhergetragen,* wobei fast immer der Getragene von den Harkenstielen der Mädchen arg zugedeckt wird. Sobald man ihn wieder auf die Erde setzt, muss er etwas zum Besten geben, in der Regel Schnaps. Der Magd, welche die letzte Garbe bindet, setzt man eine aus Getreidehalmen verfertigte Krone auf, und der Vormäher tanzt mit ihr um die aufgestellte Garbe, die mitunter mit Tüchern und Bändern verziert wird. Gommern bei Magdeburg.

9. Beim Harken und Binden wird diejenige Person, welche das letzte Gebund hatte, mit Haferähren um-

bunden und als Haformann ausgerufen, worauf man um sie herumtanzt. Neuhausen bei Alsleben Saalkr. Rgbz. Merseburg.

10. Der Aufseher der Erntearbeiter wird ins letzte Gebund eingebunden. Zarnowanz Kr. Oppeln, Schlesien.

11. Auch zu Hermsdorf und Leiserdorf bei Goldberg in Schlesien ward noch vor ca. 30 Jahren die Abraffemagd zur letzten Garbe regelmässig in dieselbe hineingebunden.

12. Beim Binden der Garben legt eine Person das Seil unter das Bund, eine andere bindet zu. Kann der Umschläger nicht vor dem Binder wegkommen, *so schlägt letzterer ein Seil um ersteren und bindet ihn mit in ein Bund.* Amelungshausen bei Lüneburg.

13. Auf das letzte Fuder wurde ein mit Blumen und Aehren bebundener Knecht gesetzt. Im Hofe hielt er eine Anrede und musste dann mit allen Mädchen der Reihe nach so lange tanzen, bis alle Blumen und Aehren von ihm abgefallen waren. Auf der Geest bei Tondern Rgbz. Schleswig.

14. Beim Erntefest trägt eine vorher bestimmte Person einen Kranz von den zuletzt abgeschnittenen Aehren auf dem Kopf, ihr Leib wird in Kernhalme eingehüllt. *Im Dorfe angekommen wird sie über und über mit Wasser begossen.* Udvarholy, Siebenbürgen.

15. Aus den letzten Halmen verfertigen die Schnitter ein Bund kleiner als die übrigen und binden den Hauer des Letzten hinein, damit er Bier gebe. Solör, Norwegen.

16. In die *erste* Garbe bindet man den Hauswirth hinein. Brie, Seine et Marne, Isle de France.

17. Vor 50 Jahren wurde noch ein Mann, der 'dor Alte' hiess, in die letzte Garbe eingebunden. Man liess ihn auf der letzten Fuhre Platz nehmen und führte ihn unter Juchen und Singen auf derselben zum Hofe, *kullerte* (wälzte) ihn da rund um die Scheune herum *und begoss ihn mit Wasser.* Dingelstedt bei Heiligenstadt Rgbz. Erfurt.

18. Wer den letzten Schlag mit dem Dreschflegel macht,



wird in *Stroh gebunden und auf der Tenne umhergerollt.* Nördlingen im Ries.

19. Wer beim Ausdrusch den letzten Drischelschlag macht, 'bekemmt den Alten'. Muthwillige Drescher *binden ihn in eine Schied Stroh und tragen ihn* dem Nachbar zu, der noch nicht ausgedroschen hat. Bza. Kemnath, Oberpfalz.

20. Beim Ausdreschen des letzten Bundes wird der, welcher die letzte Garbe hinauswirft, mit einem Strehbande gefangen, in ein Bund Streh gebunden, und heisst der Alto. Getteszell Bza. Viechtach, Niederbaiern.

21. Wer den letzten Drischelschlag macht, heisst Stadelhenne, wird in Kern gebunden, *gewälzt* und muss sich dreimal um die Scheuer führen lassen. Korneuburg, Oberösterreich.

22. Wenn die letzten 3—4 Mandeln auf dem Felde stehen, bindet man einen für diesen Zweck bereit gehaltenen Affen (eines umherziehenden Saveyarden) in Aehren ein und hetzt ihn mit lautem Geschrei um die letzten Mandeln herum. Ist kein Affe zu haben, so wird ein Mensch in Streh eingebunden und demselben an Stelle des Schwanzes ein Strohwisch in den Hintern gesteckt. Nun gilt diesem die Jagd. Abends laufen abermals mehrere in Stroh gehüllte Männer um die letzten Garben herum. Sie halten einen Teller brennenden Spiritus ver sich, was ihren Gesichtern ein gespensterhaftes Aussehen gibt. Wischersderf bei Linz.

Dieselbe Sitto begegnet vielfach auch da, wo der Korngeist als Weib (die Alte, Kernmutter u. s. w.) oder als dämonisches Thier gedacht ist. Ich verweise u. a. auf die gelegentlich ven mir schon vergebrachten Beispiele, wonach z. B. der Erntebock (AWF. 164), der Kernwelf (AWF. 321), der Kernkater (AWF. 173) durch Menschen, die in Kernhalme gehüllt sind, dargestellt werden.

In allen diesen Fällen liegt die Vorstellung zu Grunde, dass der Dämon des Getreides, der Alte der Vegetatien, aus den zuletzt geschnittenen oder gedroschenon Aehren herausgetrieben während des Winters in der Scheuer sein Leben

fortführe. Mit der neuen Aussaat geht er dann wieder zu Felde, um aufs neue als belebende Kraft im aufspriessenden Korne wirksam zu sein. Diesen Gedanken drückt sehr deutlich ein Gebrauch aus, mit welchem der czechische Bauer in mehreren Ortschaften des Klattauer Kreises (Chudenic, Kozomysl, Strejčkowic u. s. w.) den Beginn des Ackerns (voračky) feiert. Die jungen Leute versammeln sich zu dieser Festlichkeit an einem vorherbestimmten Orte, hüllen einen aus ihrer Mitte vom Kopf bis zu den Füssen in langes Roggen- oder Weizenstroh, stülpen ihm eine aus Stroh geflochtene Mütze auf den Kopf, binden ihm eine Larve vor oder machen ihm das Gesicht schwarz (vergl. o. S. 20 und BK. Register: Schwärzung des Gesichts) und führen ihn dann mit Musik und Tanz durch das ganze Dorf. In jedem Hause tanzen sie entweder im Hof oder auch in der Wohnstube mit dem Strohmann und den Mädchen, die im Gehöfte wohnen, singend herum, worauf sie sich mit einigen Geldstücken und Naturalien (Eiern u. s. w.) belohnt vom Herrn und der Frau vom Hause mit einem langen Glückwunsch verabschieden, um dann im Wirthshause bei einem gemeinsamen Mahle (vergl. BK. 585) die gesammten Gaben zu verzehren. In der Ansprache, welche mit dem Wunsche beginnt, Gott der Herr möge dem Bauer und der Bäuerin in diesem Sommer viel Getreide auf den Feldern, viele Mandeln in den Scheuern, viele hundert Scheffel auf dem Schüttboden, viel Gras auf den Wiesen, viel Vieh in den Ställen u. s. w. bescheeren, ist u. a. auch gesagt: 'Gras und Stroh für's Vieh möge noch höher wachsen, als die Mütze dieses Strohmanns ist'.[1] Vergl. den Walber BK. 312.

Ich will hiebei im Vorübergehen einer eigenthümlichen Modification der in Rede stehenden Gebräuche erwähnen. Der in der letzten Garbe gefangene Geist des Kornfeldes wird zuweilen als unsichtbarer Helfer bei der

[1] Krolmus Staročeské powěsti II 350—352. Reinsberg-Düringsfeld Böhm. Festkalender 98.

Erntcarbeit aufgeführt. In Brie (Seine et Marne) werfen die jungen Leute dem Nachbar, der noch nicht ausgedroschen hat, wenn sie mit ihrer Arbeit endigten, einen Strohmann auf die Tenne, verfertigt aus einem mit Halmen umwundenen Holzkreuz unter roher Andeutung des Kopfes, und sagen, der solle ihm beim Dreschen helfen. Geradeso wirft man im Erzherzogthum Oesterreich dem Nachbar, der mit dem Dreschen noch nicht fertig wurde, den Leobmann oder Labe-Mann (von lab, lässig, lau, untüchtig), eine mit Lumpen bekleidete Strohpuppe, der ein Dreschflegel oder eine Drischel an einem Bande von der Schulter hängt, auf die Tenne und sagt, er solle dreschen helfen. Der Ueberbringer ruft u. a.:

Leutl, nemt's 'n Leeblmann,
Der recht såkrisch dreschen kann.
Ja der drischt für zöha (zehn),
Habt's ös engá Löba nöt gschá.
Und was noch das Bössa wá (wäre),
Er braucht nöt vil zum Essen á (auch).
S' Tags sibn Loabl Brod is gnue,
Neun Pfund Saufleisch á dazue,
Drei Mass Brantwein oder Most
Is á leichte Drescherkost.

In der Umgegend von Neubrandenburg (Mecklenburg) ruft man bei Beendigung des Bindens: 'Wi will'n nu mål den Ollen grîpen!' Dann macht man die Schwaden von gleicher Länge. Alle fangen auf ein gegebenes Zeichen wetteifernd zu gleicher Zeit zu binden an. Wer die letzte Garbe macht, hat eine menschliche Figur aus mehreren Garben herzustellen, der durchgesteckte Stöcke die nöthige Haltung geben und deren Ausschmückung durch Laub, Blumen, Bänder und oft auch Kleidungsstücke vollendet wird. Die Binderin, 'welche den Ollen krigt', 'bringt ihn auch an', d. h. sie trägt ihn zum Herrenhause und sagt:

Guden Dag! Guden Dag int Herrenhus!
Ick bring den Ollen ut'n Feld to Hûs.
He hett harkt un hun'n (gebunden),
He hett Sieg gewun'n.
Ich bitte für mich um ein Glas Wein,
Für meine Gesellschaft um Branntewein.

Ist in Döverden, Amt Verden, Prov. Hannover das Braken und Schlepen (letztes Reinigen des Flachses) vorbei, so machen die Mädchen aus dem Schäf (Abfall) einen Schêwekêrl, eine menschliche Figur, stecken ihr einen Brief mit Spottversen in die Hand und stellen sie vor die Thür des Nachbars, der noch nicht fertig ist. Der Brief lautet:

Guten Abend, Frau Mutter!
Was macht Euer Hund?
Ist Eure Katze noch gesund?
Was machen die Mädchen,
Dass sie nicht besser haben gebrakt?
Was machen Eure Knaben,
Dass sie nicht besser haben gebakt[1]?
Ich bin der Mann,
Der alles kann.
Ich kann fünfhundert Bund baken,
Fünfzig Boten braken,
Dreissig Boten schlepen und häkeln (hecheln),
Und das alles in einem Tag,
Dazu gebrauch ich meine Macht;
Dazu muss ich haben 84 Schweineschinken
Und einen Anker Wein zu trinken,
Neunzig Gänse, die gebraten,
Und zwölf Hühner, die gesaten,
Und ein Anker Branntewein
Muss auch bei der Mahlzeit sein.

Zuweilen wird der Drescher des Letzten als 'der Alte' selbst in Stroh gewickelt, ein Dreschflegel ihm zur Seite gesteckt. So wird er zum Nachbar getragen, wird dort mit Wasser begossen und muss dreschen helfen (z. B. Witschenau bei Linz). Zu Stollfeld in Oberfranken liess man auf jedem Acker, wenn die Frucht abgeschnitten war, mehrere Halme mit ihren Aehren stehen, band sie mit Gräsern, Blumen und abgeschnittenen Aehren zu einem Busch zusammen und füllte den Zwischenraum bis zum Boden mit Aehren. Das nannte man *das Sankt Mäha Städala* (des heiligen Mähers Scheune).[2] In der Umgegend des Kyffhäusers machen die Drescher am

[1] baken, mit dem hölzernen Schlegel den Flachs weich klopfen.
[2] Vergl. Panzer Beitr. z. d. Myth. II 217.

Fastenabend (um welche Zeit das Dreschen zu Ende geht) eine Puppe, ein Männchen darstellend, welches Dreschflegel, Harke, Scheffel und Metzen trägt, stellen es auf den Tisch und sammeln Gaben dafür ein.[1] Wie der männliche Korndämon als Mäher d. h. als behilflich beim Mähen oder als Geber des Kornschnitts aufgeführt wird, feiert man — wie wir später sehen werden — auch den weiblichen Korngeist bald als Schnitterin, bald als Drescherin. Auf Westerland-Föhr Rgbz. Schleswig schreckt man die Kinder vom Verlaufen ins Kornfeld mit der Rede ab 'da sitze der Rogslader drin'; im Bza. Wallersdorf, Niederbaiern, sagt man in gleicher Absicht: 'Der Erbsenschlägel kommt.'

## § 5. TÖDTUNG DES KORNGEISTES IM ERNTEBRAUCH.

Während die vorstehenden Bräuche deutlich die Vorstellung enthalten, dass der Korngeist in den letzten Halmen der Ernte fortlebe und im Gehöfte des Bauern überwintere, laufen daneben wohl erkennbare Reste einer anderen Anschauung her, wonach derselbe mit dem Reifen des Getreides an Altersschwäche sterbe oder durch die Sense oder Sichel des Schnitters den Tod finde und dann im nächsten Jahre wiedergeboren werde. Schon der Name 'der Alte' d. h. der altgewordene Korndämon bewährt diese Anschauung als die ursprünglichere. Sehr klar tritt sie in manchen Formen des Erntebrauches hervor, wo der Dämon in Thiergestalt als Hase, Hund, Katze, Geiss, Widder u. s. w. gedacht ist. Werden die letzten Halme des Erntefeldes geschnitten, in die sich der Geist, wie man glaubte, zurückgezogen hatte, so heisst es, 'der Schnitter schneide der Geiss den Hals ab' (Rheinprovinz, AWF. 166), oder er 'tödtet den Hasen' (vielfach in Deutschland, Schweden, den Niederlanden, Frankreich, Italien); es wird Branntwein dabei ausgetheilt und dieser als das Blut des getödteten Hasen (Hareblod) bezeichnet

[1] Kuhn Nordd. Sag. 370 n. 7.

(Norwegen). In Lothringen heisst es von dem Schnitter der letzten Halme: 'Il tue le chien de la moisson'. (Vergl. Correspondenzbl. d. deutschen anthropolog. Gesellsch. 1877 S. 15). Langsames Grasmähen wird als *Schindung* des Bocks an Stelle schneller schmerzloser Tödtung bezeichnet. (AWF. 171). Auch wenn die letzte Lage Korn *gedroschen* wird, kommt der Dämon zum Vorschein; dann wird '*der Dreschhund derschlagn*' (Tirol. Correspondenzbl. a. a. O.). Zuweilen stellen lebende Thiere im Erntebrauch den beim Kornschneiden oder Ausdrusch getödteten Dämon dar. Die Schnitter setzen in die letzten Halme, welche geschnitten werden sollen, einen Hahn hinein, *verfolgen ihn haschend bis über den Acker oder graben ihn bis an den Hals in die Erde und schlagen ihm in beiden Fällen mit der Sichel oder Sense den Kopf ab.* (Deutschland, Ungarn, Polen, Picardie. Korndäm. S. 15 ff.). Zu Udvarhely in Siebenbürgen *binden die Szecler einen lebendigen Hahn in die letzte Garbe hinein. Einer sticht ihn dann mit einem Bratspiess darin zu Tode.* Den Leichnam balgt man aus und *streut Haut und Federn desselben mit den Körnern der letzten Garbe, in welche der Hahn eingebunden war, bei der Frühlingsaussaat in das Saatfeld.* Hier ist auf das deutlichste die Anschauung ausgedrückt, dass der in der letzten Garbe immanente dämonische Getreidehahn bei dem Kornschnitt *getödtet*, in den aufspriessenden Körnern der neuen Aussaat wieder auflebe. (Korndäm. S. 15). Ebenso versucht man ein Schwein mit *Sicheln* zu Tode zu werfen (Picardie), oder man gräbt einen Widder bis an den Kopf in die Erde und tödtet ihn mit der Sense (Böhmen). Anderswo legt man beim Dreschen der letzten Getreideschütte eine *lebendige Katze* unter das Korn und *erschlägt sie mit dem Dreschflegel* (Bourgogne, Bretagne. AWF. 174).

Nicht ganz so häufig tritt die in Rede stehende Vorstellung noch bei denjenigen Formen des Brauches hervor, in denen der Korngeist anthropomorphisch aufgefasst wird. In



Norwegen (Oerstens Sogn, Voldens Præstegjeld, Romsdals Amt, Bergens Stift) sagt man am Schluss der Heuernte, dass man den Heukerl todtgeschlagen habe (at man har slaaet Slaattekallen ihjel). Im Bza. Bogen, Niederbaiern, hat derjenige, welcher den letzten Drischelschlag that, 'den Kôrl (d. i. Kornerl), Haberl, Wâzerl (je nach der Fruchtart Korn, Hafer oder Weizen) erschlagen'. In Laar, Amt Neuenhaus, Grfschft. Bentheim, Pr. Hannover, ist es gebräuchlich, dass die Drescher, wenn sie mit ihrer Arbeit Abends aufhören, mit den Flegeln einige Male zugleich zuschlagen. Das heisst 'den Boer dôd slân'. Den schlagendsten Beweis für die Vorstellung von Tödtung des Korngeistes liefert der litauische Erntebrauch, da in ihm der Schnitter der letzten Halme darauf angerufen wird, 'er haue der Rugiûboba (der Roggenalten) den Kopf ab', wovon er hinfort der Roggenweibtödter heisst.

Zur Erklärung der Redensart 'den Bauer todtschlagen' muss erwähnt werden, dass mehrfach der Bauer oder die Bäuerin statt des Schnitters, der Binderin oder des Dreschers der letzten Garbe im Volksgebrauch den Alten oder die Kornmutter vertreten oder darstellen. Vergl. z. B. BK. 612. Es darf daher gefragt werden, ob Korndäm. S. 5 die in Deutschland, Dänemark und Polen verbreitete Sitte ganz richtig gedeutet ist, dass die Schnitter nach dem Abmähen der letzten Halme zu Hofe ziehen, ihre Sensen streichen (wetzen), sich scheltend darüber beklagen, dass sie nichts mehr zu mähen haben, und wenn der Gutsherr nicht mit einem Geldgeschenk oder Trunke sich löst, alle Kohlköpfe im Garten mit ihren Sensen oder Sicheln abmähen. Die Kohlköpfe bedeuten augenscheinlich die Häupter der Familienmitglieder, wie denn ein absterbender Kohlkopf im Garten den Tod eines Familiengliedes anzeigen soll. Ich deutete die Sitte dahin, dass der Bauerwirth als intellectueller Urheber der Tödtung des Korndämons mit den Seinigen von Rechts wegen selbst dem Tode verfallen sei und sich durch eine Mordsühne davon loskaufen müsse, widrigenfalls die Tödtung an ihm und seiner Familie symbolisch vollzogen werde. Doch könnte es nun zweifelhaft erscheinen, ob nicht

vielmehr er selbst den Korndämon vertreten, jener Brauch eine Darstellung des Hinsterbens der Kornpsyche sein sollte.

## § 6. DER FREMDE IN ERNTEGEBRÄUCHEN.

Zu dieser Frage berechtigen in Sonderheit auch die nachstehenden Bräuche, in denen der Gutsherr, die Gutsherrin oder ein Fremder, wenn sie zum ersten Male das Erntefeld oder den Dreschplatz besuchen, für Repräsentanten oder für die sichtbare Erscheinung des entweichenden (der Gestalt nach ja unbekannten) Getreidegeistes genommen und mit einer symbolischen Handlung begrüsst werden, welche unverkennbar die Absicht enthielt, dadurch die Erscheinung, die Fesselung oder die mit dem Kornschnitt (bezw. Ausdrusch) vollzogene Tödtung des Dämons darzustellen.

Wenn während der Erntearbeit der Gutsherr oder ein Gast desselben das Kornfeld oder die Dreschtenne zum ersten Male besucht, oder wenn ein Fremder zufällig vorübergeht, so bindet man ihn mit einem Bande aus Aehren, bis er mit einem Trinkgelde sich löst. Diese Sitte findet sich ganz allgemein in ganz Deutschland mit der Massgabe, dass vielerwärts dieselbe nicht an dem Grundeigenthümer, sondern nur an Fremden vollzogen wird. Mehrfach jedoch sind noch kleine Abänderungen derselben erhalten, welche in ihr die abgeblasste Form eines früher ausdrucksvolleren Brauches erkennen lassen. Man kann die folgenden Fälle unterscheiden:

a) In Oberbaiern schmücken die Schnitter dem Gutsherrn, wenn er aufs Feld kommt, das Haupt mit Aehren.

b) Beim Flachsbrechen wird ebendaselbst derjenigen Person, welche zufällig des Weges vorüberkommt, der Agen (Spreu) gestreut; sie muss sich mit einem Geschenke lösen. Hier liegt die Vorstellung zu Grunde, dass der Betroffene aus den Flachsknotten herauskomme.

c) Fremde Personen, die während der Ernte mit den Herrschaften aufs Feld kommen, werden mit einem

Getreidebande gebunden und lösen sich mit einem Geldgeschenk. Die Operation erfolgt stillschweigend mit einer Art Ueberrumpelung. (Kronenhof, Danziger Nehrung). Kommt der Gutsherr oder ein Fremder am ersten oder letzten (besonders an diesem) Tage der Ernte aufs Feld, so wird er von der Vorharkerin mit einem Kornbande gebunden (Kr. Neustadt Rgbz. Danzig). Beim Schneiden, Dreschen, Flachsbrechen werden Bekannte und Fremde, die hinzukommen, mit einem Bande aus Kornhalmen gebunden, vorüberfahrende Fuhrleute angehalten und ebenso behandelt (Umgegend von Celle). Nur Fremde werden gebunden, indem eine Schnitterin aus einer Handvoll Aehren ein Seil macht und dies dem Fremden um den Arm bindet, 'als bände sie eine Garbe'. Sie spricht dabei:

Hier komm' ich mit meinem Kränzelein,
Damit sollen Sie gebunden sein.
Schenken Sie eine Gabe gross oder klein;
Damit will ich zufrieden sein.

(Reinbek, Holstein). 'I d' Halm' nehme', in die Halme nehmen, ist am Züricher See eine fast überall noch übliche Sitte. Die Schnitter umfangen den herankommenden oder vorübergehenden Hausherrn mit einem Büschel Halmen. Ebenso wird der vorübergehende Fremde unversehens mit einer Schlinge von Halmen aufgehalten, oder man bindet ihm einen Halm an den Rockknopf und hält ihn so lange fest, bis er sich loskauft (Canton Zürich). Kommt der Herr zum ersten Male beim Dreschen in den Stadel, so gehen die Arbeiter darauf aus, ihn mit einem Kornbande zu fangen und festzuhalten, bis er sich mit Bier löst. Dieser Gebrauch heisst: *Es ist des Herrn Bruder* (die Meinung ist: der Korngeist als alter ego des Herrn) *gestorben* (Hasling, Niederbaiern).

d) Die Anlegung des Kornseiles an den Arm ist das gewöhnliche. Zuweilen wird aber auch der Fuss oder das Knie umschnürt, oder nur ein Halmsträhn vor die Füsse gelegt. Im Kreise Marienburg Rgbz. Danzig z. B. legt man dem Gutseigner oder Fremden ein Kornband ums

Knie; im Kr. Pr. Stargardt Rgbz. Danzig wirft oder legt das älteste Mitglied des Arbeiterpersonals ihm eine Handvoll Aehren oder ein Kornseil vor die Füsse. — Man bindet dem Fremden ein Strohseil ums Bein (Achim Landdr. Stade, Lehrte Landdr. Lüneburg). Professor H. Gaidoz beobachtete das Nämliche in Irland. 'Pendant l'été de 1867 je me trouvais dans un but d'étude dans la petite ville de Kenmare, comté de Kerry. J'étais entré en me promenant dans un pré, qu'on fauchait, quand un des faucheurs me jeta une poignée de foin sur les pieds. La personne, qui m'accompagnait, me dit, que suivant l'opinion du pays j'étais prisonnier et que je devais, pour me délivrer, une gratification aux moissonneurs.'

e) Zuweilen wird der Hals umschnürt. Kommt der Herr aufs Erntefeld und ist er ledig, so binden ihn die hübschesten Mädchen mit einem Kornbande am Halse (Gegend von Krakau, Galizien). Beim Flachsbrecheln findet das sogenannte Krageln statt. Sieht eine Brechlerin ein Mannsbild vorübergehen, so läuft sie hinzu und fährt ihm, wenn er niederen Standes ist, um den Hals. Ist er vornehm, so legt sie Flachs in einem Kranze ihm auf den Weg und lässt ihn sich vom Krageln loskaufen (Pusterthal, Tirol).[1] Geht jemand an den Brechlerinnen vorbei, so schleichen oder springen sie mit einem Reisten (Bündel) Flachs, soviel sie eben auf einmal brecheln, hinzu und schnüren ihm damit den Hals, bis er verspricht Branntwein zu zahlen. Auch wird der Vorübergehende häufig mit 'Graten' beworfen (Unterinnthal; Zillerthal).[2]

f) Statt des Umschnürens von Arm, Bein oder Hals wird ein Korn- oder Flachsbündel bloss vorgehalten. Im Stifte Hildesheim legt man dem Gutsherrn beim Kornschneiden einige Halme um den Arm; beim Flachsbrechen hält man dem zufällig vorbeikommenden Fremden eine Riste Flachs mit den Worten vor:

[1] L. v. Hörmann: Der heber gât in litun. 40 n. 94.
[2] Hörmann a. a. O. 51 n. 157.

Sei hewwet sik vergangen,
Drum weret Sei gefangen.
Schenken Sei mi 'n Glas Bêr oder Win,
Dann sult Sei wedder erlöset sin.

Wenn Flachs oder Hanf im Freien gebrochen wird und ein 'Herr' an den Arbeiterinnen vorbeikommt, hält ihm eine eine Handvoll Hanf schüttelnd und ausbreitend entgegen, indem sie ruft:

Hier schüttli meini Aegla (Aegne),
Den Herrn nem i gfanga.
Gfanga müesset Sie sei,
Bis Sie langet in Sack nei.

(Würtemberg).[3]

g) Das Halmbüschel ist offenbar nur die Abschwächung einer ganzen Garbe. Zu Linden bei Hannover hält man nicht dem Gutsherrn, wohl aber Fremden, die das Erntefeld besuchen, oder vorüber passirenden Reisenden eine ganze Garbe vor; sie müssen sich lösen. 'Als ich vor mehreren Jahren zwischen Edagsen und Springen an einem Kornfelde vorbeikam, wurde mir von mehreren Binderinnen eine Garbe vorgehalten.' Beim Flachsbrechen binden die Frauen dem Fremden eine Riste um den Arm oder, was feiner ist, sie bringen ihm einen Teller, auf dem ein Flachsring mit Blumen verziert liegt; beim Schneiden streicht man die Sichel und legt ihm eine Garbe zu Füssen. (Rechtenfleth im Stedinger Lande, und fast allgemein im Herzogthum Bremen und Verden).

h) Das Vorhalten der Garbe war aber sicher wiederum nur Abschwächung des Einbindens in dieselbe, das noch mehrfach erhalten ist. Wer aufs Feld kommt, Herr oder Fremder, wird in eine Garbe (Bond d. i. Bundt, Neg. Knippe af Kornstraa) gebunden und muss sich mit Trinkgeld lösen (Solör, Norwegen). In der Gegend von Soest wird der Gutsherr, wenn er zum ersten Male zum Flachsbraken kommt, ganz mit Flachs bewickelt. Vorübergehende werden ebenfalls von den Brechlerinnen umringt,

[3] Meier Sagen a. Schwaben 446 n. 161.

in Flachs eingebunden und müssen Schnaps zahlen (Witschenau, Unterinnthal).[1] Fremde werden mit Strohbändern eingefangen und an eine Garbe gebunden, bis sie sich lösen (Nördlingen im Ries). Dies Anbinden an eine Garbe ist auch eine Art der Darstellung des Korndämons. Vergl. BK. 612. — Wenn jemand, der nicht zum Hofe gehört, aber doch so bekannt ist, dass man einen Spass mit ihm wagen darf, am Erntefelde vorbeigeht, machen die Schnitter Jagd auf ihn. Können sie ihn erhaschen, *so binden sie ihn in eine Garbe ein und beissen ihm einer nach dem andern in die Stirn*, indem sie ausrufen: 'Tu porteras la clef du champ.'[2] (Brie, Seine et Marne, Isle de France). Letzterer Ausruf wird genau dasselbe sagen, was sonst 'du hast die letzte Garbe geschnitten oder gebunden', 'du hast den Alten', 'du bist der Alte'. Der Fremde wird also hier geradezu als 'der Alte' charakterisirt.

i) Ein zarterer Ausdruck für jenes Umschnüren der Füsse mit Kornhalmen oder das Vorlegen von Aehren vor

---

[1] Hörmann a. a. O. 40 n. 92.

[2] Wer den letzten Wagen Heu nach Hause fährt, muss den Wiesenschlüssel mit nach Hause bringen. Derselbe wird von Weidenholz so gross wie möglich gefertigt und dann am Heubaum befestigt. (Oberwullstädt Kr. Friedberg, Oberhessen). Bei der aus Schweden und Esthen gemischten Bevölkerung von Birkaas auf der Insel Nuckö in Esthland wird beim Schneiden oder Mähen des letzten Kornstücks ein grosser Wetteifer rege, indem jeder strebt zuerst fertig zu werden, indem er ausruft: 'Ich will nicht den Schlüssel haben' (ja wil ont håwa ligguln) d. i. den Schluss machen. Auch die Binderinnen beeilen sich, nicht 'den Schlüssel zu haben'. Im Rgbz. Oppeln, Oberschlesien, muss derjenige, welcher beim Schluss des Ausdreschens aller Früchte den letzten Drischelschlag machte, zu dem Nachbar, der noch nicht fertig wurde, einen mit Unrath gefüllten Topf oder einen alten Schlüssel tragen und mit den Worten auf die Dreschdiele werfen: 'Hier habt ihr den Schlüssel! Ein andermal fördert euch besser!' Wird er dabei erwischt, so bindet man ihm ein Büschel Stroh auf den Rücken. — Beim Schluss des Ausdreschens wird dem Nachbar, der noch nicht fertig ist, ein aus Stroh gefertigter Schlüssel auf die Tenne geworfen. Bza. Sulzbach, Oberpfalz.

dieselben ist die abgeleitete Weise, mit einem Halmbüschel eder Flachswisch die Füsse, Stiefel, Schuhe zu bestreichen eder abzuwischen. In der Umgegend von Soest werden dem Fremden mit einem Kernseile die Füsse zusammengebunden oder die Stiefel geputzt. Dasselbe geschieht allgemein in Westfalen, in der Rheinprovinz und in mehreren anderen deutschen Landschaften. An die Stelle der Kornhalme ist dann häufig ein Halstuch, eine Schürze eder die ehrerbietig vom Kopf gezogene Mütze getreten. Man spricht dabei:

Dem Herrn zu Ehren, mir zu Nutzen,
Werd' ich dem Herrn die Stiefel putzen.

'Indien het koorn op het land werd gedorscht op een zeil, bestaat in Zeeland de geweonte, vreemden, die daarbij komen, de veeten af te vegen ten einde een drinkgeld te krijgen.' Ausser den Fremden, die verbeigehen, werden auch dem Mädchen, dss am ersten Erntetsge das Frühstück aufs Feld bringt, alse gleichfalls einer nicht zum Erntepersonal gehörigen Persen, die Schuhe mit einem Strohwisch gekehrt, und sie muss Getränk zahlen (Kr. Moers) Beim Hanfbrechen nehmen die Mädchen den Vorübergehenden die Mütze vom Kopf oder putzen ihnen die Stiefel mit Alsen, Abfällen vem Hanf (Kr. Saarlouis).[1]

k) Das Schuhabwischen ist zuweilen verbunden mit dem Beissen in den Zeh (vergl. o. S. 36 das Beissen in die Stirn). Wenn die Küchenmagd den Roggenmähern zum ersten Male das Frühstück bringt, beisst ihr jeder Arbeiter in die Zehen (Grafsch. Limburg; Herscheid Kr. Altena; Aplerbeck Kr. Dortmund). Wenn die Magd zum ersten Male mit dem Essen zu den Schnittern aufs Feld kommt, dreht ihr der Baumeister (Oberknecht) mit dem Sensenschärfer die Zehen zu haaren. Sie kann sich daven durch Branntwein lösen (Kr. Hamm Rgbz. Arnsberg). *Fremden*, die das Aehrenfeld oder die *Dreschtenne* besuchen, wischt man die

[1] Kommt bei der Hopfenernte in Kent der Besucher des Gutsherrn zum ersten Male aufs Feld, wird ihm mit Hopfenblättern über die Stiefel gewischt, wofür ein Trinkgeld erwartet wird. [A d. H.]

Schuhe mit einem Achrenbüschel und beisst sie in die Zehen (Kr. Meschede). Wahrscheinlich weil um die Fastnachtzeit das Dreschen auf den Bauerhöfen zu Ende ging, finden sich die vorstehenden Gebräuche zuweilen auf Fastnacht und Ostern übertragen. Die Knechte wischon den Mägden, die Mägde den Knechten die Schuhe ab, oder beide Geschlechter beissen sich gegenseitig in die Zehen (Assinghausen, Zs. f. D. Myth. I 396). Am Fastenmontag bürsten die Mägde den Knechten die Füsse, Tag's darauf schneiden die Knechte den Mägden die Socken von den Strümpfen und beissen ihnen dabei wohl auch in die Zehen (Alten-Hundem), während in der Grafschaft Mark am Fastnachtmontag die Mannsleute von den Weibsleuten, am Dienstag die letzteren von den ersteren in die Zehen gebissen werden (Kuhn Westf. Sag. II 128 n. 388). In Yorkshire in England rauben die jungen Leute den Mädchen, am Ostermontag die Mädchen den Burschen die Schuhe oder Schuhschnallen, falls sie nicht mit einer Gabe sich lösen (Kuhn a. a. O.). Die Uebertragung vom Schluss der Dreschzeit auf Fastnacht entspricht genau der Uebertragung des Hahnschlagens vom Schluss des Dreschens auf dieselbe Zeit (vergl. Korndäm. S. 16).

l) Vielfach sehen wir einen wohlbegründeten Unterschied gemacht, insofern dann die beschriebenen Gebräuche nur von den Garbenbindern (bezw. Binderinnen) ausgeübt werden, während die Hauer und Schnitter sich mit ihren Sensen an dem Besucher zu thun machen. Die Schnitter treten mit ihren Sensen zu dem Herrn oder dem vorübergehenden Fremden und bitten sich ein Trinkgeld aus (Gr. Tessin, Mecklenburg). Wenn der Gutsherr zum ersten Male auf das zu schneidende Getreidefeld kommt, stecken die Arbeiter zwei Sensen kreuzweise in die Erde und lassen ihn nicht herein, er muss sich loskaufen (Stockerau unt. d. Mannhartsberge, Oesterreich). Die polnischen Erntearbeiter in der Prov. Preussen gehen um den Besucher herum oder legen ihm ihr Werkzeug vor die Füsse. Wenn der Hausherr oder die Hausfrau zum ersten Male die Mäher auf dem Felde besuchen, tritt der vorderste Mäher vor, legt ihnen

die Sense vor die Füsse und sagt mit entblösstem Haupte einen Spruch (Fuhlen bei Rinteln Prov. Hessen). Dem zum ersten Male das Erntefeld besuchenden Herrn wird ein Fruchtseil um den Arm gewunden und eine Sense um die Beine gehalten (Geldbeek bei Rinteln). Vollständiger noch ist der Gebrauch z. B. in Parchenburg Grfsch. Schaumburg Pr. Hessen. Wenn ein Fremder auf dem abzumähenden Erntefelde erscheint, wird demselben von den Schnittern *die Sense vorgelegt. Er muss die Sense überschreiten* und ein Trinkgeld geben. Man sagt:

Mein Herr, Sie haben sich vergangen;
Mit meiner Sense sein Sie gefangen.
Durch eine Kanne Bier oder Wein
Sollen Sie erlöset sein.

Kommt der Gutsherr aufs Feld, so wird ihm der *rechte Arm mit einem Kornbande an eine in die Erde gesteckte Sense gebunden* (Kr. Stryi, Galizien). Sowohl der Gutsherr als der Fremde werden beim Besuch des Kornfeldes entweder mit einem Kornbande oder mit einem Geräth, das bei der geernteten Frucht gebraucht wird, gefesselt, beim Roggenschnitt also mit Roggenhalmen gebunden oder 'in die Sense genommen', bei der Heumahd mit einem Heubande geschnürt oder mit der Harke festgehalten (Grfsch. Schaumburg Pr. Hessen).

In Pommern und Mecklenburg zerfällt die Ceremonie noch reinlich in 2 Acte. Die Schnitter (Hauer) machen Anstalt, den Besucher wie das abzumähende Getreide zu behandeln, die Binderinnen vollziehen an ihm das Werk des Garbenbindens. Am Morgen des Tages, an welchem angehauen ist, wird der Gutsherr, die Gutsfrau oder ein Fremder, sobald er aufs Feld kommt oder vorübergeht, von den Mähern empfangen, indem sie, das Gesicht dem Ankommenden zugewandt, die lautschallenden Sensen mit dem Streichbrett (Sträks) im Takte streichen (d. h. schärfen, wetzen), als ob sie sich zum Abmähen der Halme zurecht machen. Darauf tritt die Verbinderin mit einem Bande hinzu und schlingt ihm dasselbe um den linken Arm. Er muss sich mit Geld lösen (Mecklenburg-Strelitz). Sobald der Herr oder eine

andere Standesperson aufs Feld kommt oder vorübergeht, hält die ganze Arbeiterschaar in ihrem Geschäfte inne und rückt — die Männer mit ihren Sensen voran — auf den Besucher zu. Am Puncte des Zusammentreffens reihen sich Männer und Frauen hintereinander zur Front auf, indess die ersteren ihre Sensen mit den Bäumen (Schäften) in die Erde stecken (wie es beim Wetzen zu geschehen pflegt), ihre Kopfbedeckungen abnehmen und oben aufhängen. Der Vorhauer tritt vor und sagt einen Spruch. Nach Beendigung desselben streicht er mitsammt seiner Abtheilung mittels des Sträkes recht kräftig im Tacte die Sense, worauf ein jeder wieder sein Haupt bedeckt. Jetzt treten zwei Binderinnen vor. Die eine bindet den Herrn (bezw. den Fremden) mit Aehren oder mit einem Seidenbande; die andere hält eine gereimte Anrede (Fürstenthum Ratzeburg). Statt des Bandes aus Halmen benutzen die Binderinnen mehrfach schöne, oft mit Blumen und Aehren geschmückte Seidenbänder. Hier einige der von den Schnittern und den Binderinnen gebrauchten Sprüche. In Gr. Silbe Kr. Saazig, Pommern, verlegt man jedem Vorübergehenden oder Vorüberfahrenden mit einem Kornseil den Weg; die Schnitter schliessen um den Ankommenden einen Kreis und streichen die Sensen, der Vorhauer spricht:

Die Männer sind gewogen,
Die Sensen sind gebogen;
Das Korn ist gross und klein,
Der Herr muss bemähet sein.

Zum Schluss wird das Sensenstreichen wiederholt. In Ramin bei Grombow Kr. Randow Rgbz. Stettin heisst es in der Anrede an den im Kreise der Schnitter stehenden Ankömmling:

Wir wollen den Herrn bestreichen
Mit unserm blanken Schwert,
Womit man Felder und Wiesen scheert;
Wir scheeren Grafen und Fürsten.
Arbeitsleute thut's oftmals dürsten;
Schenkt der Herr Bier und Branntewein,
So kann der Spass bald beendet sein.
Ist dieser Wunsch nicht recht,
Ist doch der Streich ein Schwerterrecht.

Die Binderin sagt z. B.:

Ich sah den Herrn kommen,
Ich habe mir's vorgenommen,
Ich werde Sie binden
Mit lieblichen Dingen,
Mit lieblichen Sachen,
Viel Compelmente kann ich nicht machen.
Ich werde Sie binden fein und fest;
Sie werden sich lösen aufs allerbest.[1]

oder:

Dem Herrn to Êr,
Mi to'n Stopke Bêr.

Zuweilen besorgen die Schnitter zugleich das Streichen und das Binden des Fremden. So geht z. B. zu Sckorczyn Kr. Karthaus Rgbz. Danzig der Vorhauer um die zu bindende Person im Kreise herum und spricht, indem er die Sense in die Erde stützt:

Dies ist der Tag, den Gott gemacht,
An dem ich binden und schnüren mag.
Ich schnüre nicht zu hart und fest.
Bester Herr, verzeihen Sie recht,
Warum dass ich Sie bitten möcht'.
Ich bitte um einen Reichsthaler fein.
Wenn's nicht ein Thaler kann sein,
Bitt' ich um eine Flasche Brauntewein.

Dass nun wirklich das Streichen der Sensen die Vorbereitung zum Mähen bedeutet, dürfte aus folgender Variante der vorstehenden Sitten hervorgehen. Kommt jemand aufs Erntefeld, so wird er gefragt, ob er einen

[1] Zu Dammsdorf Rgb. Potsdam bindet sie den Fremden mit einem blauen Bande und spricht:

Wir haben vernommen,
Dass der Herr ist angekommen.
Wir wollen ihn binden
Mit lieblichen Winden,
Mit lieblichem Lachen.
Viel Complimente kann ich nicht machen.
Hierauf folgt eine Flasche Wein,
Eine gebratene Gans und ein halbes Schwein,
Darüber wird der Herr nicht böse sein. [A. d. H.]

Lustigen bestellen wolle. Bejaht er, so mähen die Arbeiter unter Jolen und Schreien einige Schwaden und fordern dann ein Trinkgeld (Echem Landdr. Lüneburg). Das Schnüren und Binden ist vom Erntebrauch auch auf andere Gelegenheiten, z. B. den Hausbau, übergegangen, dort aber nicht ursprünglich, wie ich anderswo eingehend beweisen werde.

m) Ganz entsprechende Gebräuche wiederholen sich auf der Dreschdiele. Kommt ein Fremder zur Tenne, so sagt man: 'Skael 'k de e Flaildans lire? Soll ich dich den Flegeltanz lehren'? Antwortet er 'ja!', so legen sie ihm die Arme des Dreschflegels um den Hals (als wäre er eine Korngarbe) und drücken zu, dass ihm fast die Luft vergeht (Wiedingharde, Amt Tondern, Schleswig). In den Kirchspielen Töcksmark und Oestervallskog in Wermland schlingt man Halmbänder um den Fremden, der ein Erntefeld besucht. Kommt ein solcher auf die Tenne, während gedroschen wird, so heisst es, 'man wolle ihn das Tennenlied lehren (at lära honom Lovisan)'; man legt ihm den Dreschflegel um den Hals und ein Halmband um den Leib. Einer fremden Frau, welche auf die Tenne kommt, legt man den Dreschflegel um den Leib und einen Halmkranz um den Hals, man setzt ihr eine Krone von Kornhalmen auf den Kopf und ruft aus: '*Se Sädesfrun! Se, så ser Sädestösan ut!* Sieh! sieh die Kornfrau! Sieh, so sieht die Kornjungfer aus!' *Hier wird der besuchende Fremde wiederum auf die klarste und unzweideutigste Weise als der Repräsentant des Korngeistes bezeichnet.*

n) Noch nicht verständlich sind mir folgende Bräuche. Im Osnabrückischen werden zur Ernte kommende Fremde mehrmals an Kopf und Füssen in die Höhe gehoben. Man nennt das 'upbören' (Kuhn Nordd. Sag. 400 n. 111). Derselbe Gebrauch lässt sich in Schottland nachweisen.[1] Kommt jemand auf ein Erntefeld, so suchen

[1] The Edinburgh Courant gives the following report of an extraordinary scene, which took place on Tuesday week after the trial of reaping machines, at Carberry Mains: 'After the competition, a scene occurred on the public road leading to the fields, which may be

ihn vier handfeste Jungfrauen (oder Frauen) unversehens zu ergreifen, zwei am Kopfe, zwei an den Beinen. Sie halten ihn in wagerechter Stellung, und eine fünfte kriecht unter ihm durch und gibt ihm einen Kuss, worauf er nach Erlegung eines Lösegeldes unter Gelächter entlassen wird. Die Sitte heisst 'wandeln' (Kr. Simmern Rgbz. Coblenz). An der Saar im Hochwald und Hundsrück werden die Kaulen zum Flachsbrechen gewohnheitsmässig an öffentlichen Wegen oder Strassen angelegt. Jeder Vorübergehende, wenn nicht besondere Rücksichten es verbieten, wird von den 'Brecherschen' angehalten und mit einer Handvoll gebrechten Flachses über die Stiefel gewischt. Glaubt man sich das erlauben zu dürfen, so wird der Vorbeigehende von ein paar

common enough in the district, but which in the eyes of a stranger must have certainly appeared very ridiculous. About thirty or forty of the female workers employed as 'lifters' in the competition assembled together, and, in the most good-humoured, but determined manner, seized hold of several farmers as they left the field, and hoisted them on their shoulders in the most ludicrous manner. These amazons went about the matter in the coolest way possible, and they did not confine their attention to the farmers, but one young landed proprietor they once and again surrounded and heaved shoulderhigh. A portly-looking farmer, not less than 20 stone, suspecting that he was to be made an object of attack, ran off as fast as he was able. He was followed by the females, who soon overtook him, not, however, before he had stumbled and fallen to the ground. After having raised him up, and satisfied themselves that their victim was none the worse of his fall, the 'lifters' coolly removed his hat and placed it on the roadside, seized him by the shoulders and legs, and dandled him about like a plaything. They then released him, placed his hat on his head, and having expressed a hope that he had sustained no injury by his fall they let him go. Another farmer was chased for a considerable distance, but being lighter of foot than his neighbour, he escaped Some of the victims purchased their ransom by throwing money to their captors, while others submitted to the ordeal rather than pay the black-mail. This continued till all who ventured to run the gauntlet had left the place. The custom — which is, no doubt, looked upon as fun by the females — is followed, we understand, in some parts of Fife and the North; and if we mistake not, there is a reference in Chambers's 'Book of Days' to a similar practice in some districts of England.' [vergl. das. Sept. 24].

jungen Mädchen oder Frauen 'gehowanzolt', wobei das jüngste Mädchen (Frau) dem so Belästigten auf jede Backe einen Kuss gibt. Gibt er darauf kein Trinkgeld, so ergiessen sich über ihn reichliche Schimpfreden, und gezorrt, mit riss- und fetzenweisen Spuren auf dem Rücken geht er davon.

o) Im Lüneburgischen überhäufen die Schnitter vorübergehende Fremde mit den schmutzigsten Schimpfwörtern, bis dieselben ein Trinkgeld geben. Beim Rappsaatdreschen wird der Vorübergehende ebenfalls gewaltig ausgeschimpft (Ostfriesland, Oldenburg; vergl. Kuhn Nordd. Sag. 399 n. 111. Strackerjan Abergl. a. Oldenb. II 79 n. 365). In Ditmarschen rufen die Schnitter, in Schleswig (Eiderstedt, Husum, Tondern) die Rappsaatdrescher vorübergehenden Fremden das Wort 'Horbuck!' nach (vergl. AWF. 170). Aus Calabrien berichtet Craven: 'I returned to Geraco by one of those moonlights, which are known only in these latitudes, and which no pen or pencil can pourtray. My path lay along some cornfield, in which the natives were employed in the last labours of the harvest, and I was not a little surprised to find myself saluted with a volley of opprobrious epithets and abusive language, uttered in the most threatening voice and accompanied by the most insulting gestures. This extraordinary custom is of the most remote antiquity and observed towards all strangers during the harvest and vintage seasons; those, who are apprised of it, will keep their temper as well as their presence of mind, as the loss of either would not only serve as a signal for louder invectives, but prolong a contest, in which success would be as hopeless as undesirable'.[1]

Halten wir noch einmal kurze Rückschau auf die vorgeführten Gebräuche, so zeigt sich, dass der vorübergehende Fremde in denselben ganz die Rolle spielt, welche sonst demjenigen, welcher die letzten Halme schnitt, oder den

[1] A Tour through the southern Provinces of the Kingdom of Naples. By the Hon. Richard Keppel Craven. London 1821 p. 287.

letzten Drischelschlag machte, zugewiesen wird, d. h. er stellt den entweichenden Dämon des Getreides dar. *Als solcher wird er* durch den Namen *Sädesfru* (o. S. 42), durch die Rede, er trage den Schlüssel des Feldes (o. S. 36), durch die Bezeichnung als *Bruder* d. h. als mythischer Doppelgänger des Herrn (o. S. 33) *ausdrücklich bezeichnet.* Er wird durch plötzlichen Ueberfall gehascht, in die Garbe eingebunden, am Halse mit einem Dreschflegel gekniffen (will sagen, aus dem Korne herausgedroschen), in die Sense genommen (wie die Halme, in denen der Korngeist immanent ist). Er wird symbolisch mit dem Getreide zugleich geschnitten (bemäht, o. S. 40); sobald er sich zeigt, schärft man die Sensen zum Schnitt (o. S. 39), man bindet ihn an eine Sense an (o. S. 39), lässt ihn eine solche überschreiten (sie sollte ja eigentlich durch ihn hindurchgehn), oder legt sie an den Hals oder vor die Füsse (weil das Getreide entweder oben unter den Aehren oder unten am Boden abgeschnitten wurde). An ihm wird mit der Sense 'Schwerterrecht' geübt (o. S. 40), vor ihm werden einige Schwaden wirklich gemäht (o. S. 42). Alle diese Handlungen drücken den Gedanken aus, dass er gleich den Halmen gemäht, getödtet werden müsste und das Trinkgeld, mit dem er sich von der Vollziehung dieses Actes loskauft, ergibt sich als ein als Hauptlösung gezahltes Sühngeld. Ursprünglich muss der Brauch sich auf unbekannte Fremde bezogen haben, welche unvermuthet am Erntefelde vorbeikamen, so dass in ihnen der unsichtbare Dämon des Ackerfeldes leibhaft aufzutauchen den Anschein hatte.

Wie die Schnitter ihrerseits, behandeln die Binder und Drescher ebenfalls den Fremden ganz nach Art der von ihnen bearbeiteten Garbe. Der Schmuck des Kopfes mit einem Aehrenkranze, das Vorhalten eines Korn- oder Flachsbündels ist deutlich Abschwächung der Einhüllung in ein solches (o. S. 35); das Streuen der Flachsspreu bezeichnet den Fremden als den aus den Hülsen entsprungenen Korngeist. Ob aber das Umbinden des Armes, des Leibes oder der Knie mit einem einfachen Strohband ursprünglich auch nur ein jüngerer Ersatz der vollständigen Umwickelung

mit Kornähren oder Stroh, oder ob es eine Nachbildung der Umschnürung der Garbe mit Strohseilen gewesen ist, wage ich noch nicht zu entscheiden. Die Abwischung der Schuhe mit einem Halmsträhn ist wieder nur Abschwächung der Fesselung beider Füsse mit einem solchen. Dass vorzugsweise die Füsse damit bedacht wurden, mag eine Uebertragung von der durch Vorhalten der Sense bewerkstelligten symbolischen Darstellung des den Fuss der Halme treffenden Kornschnitts sein. Das Einbeissen in Stirn und Zehen war vielleicht ebenfalls eine symbolische Darstellung des Einbeissens der Sense oder Sichel in den Körper des Korngeistes;[1] es hat dieselbe aber, da der letztere zugleich κατ' ἐξοχήν als zeugerisch gedacht wird, eine Umdeutung in erotischem Sinne erfahren, und diese nämliche Beziehung macht sich in den Sitten des Upbörens, Wandelns, Howanzelns (o. S. 42 ff.) geltend. Als Dämon der Fruchtbarkeit wird der Korngeist bezw. der ihn darstellende Fremde denn auch beim Vorübergehen mit allerlei auf derbe Liebeslust bezüglichen Beiworten angerufen. Eingehende Nachforschungen werden ohne Zweifel herausstellen, dass auch der calabrische Brauch inmitten einer Reihe von Gebräuchen steht, welche ihm die angegebene Bedeutung zuweisen.

Die geschilderte Repräsentation des Korngeistes durch den Fremden läuft häufig an denselben Orten neben der anderen Darstellung desselben durch die aus der letzten Garbe gefertigte Kornpuppe oder durch den Schnitter bezw. Binder der letzten Garbe her. Ein derartiger Pleonasmus gehört aber zu den auf dem Gebiet der Volkssitte, zumal des Erntebrauches, ganz gewöhnlich auftretenden Erscheinungen. Verschiedene Varianten oder Modificationen einer und derselben Sitte oder mehrere nächst verwandte Gebräuche, die sich auf irgend einen bestimmten Zeitpunct beziehen, treffen von

[1] Schwerlich darf an eine alte Opfersitte gedacht werden von der Art der folgenden in Bonny. Daselbst wird alle drei Jahre die schönste Jungfrau geopfert; der Priester, welcher die Kriegsgefangenen zum Opfer schlachtet, beisst aus dem Nacken derselben ein Stück ab. Die Glieder werden zerschnitten, in einem Kessel gekocht und zum Essen vertheilt.



verschiedenen Seiten her zusammen und werden, miteinander vermischt oder einfach nebeneinander gestellt, zu einem neuen Ganzen vereinigt. Ueber diese Erscheinung s. unten.

Sollte noch irgend ein Zweifel übrig geblieben sein, dass der Fremde in diesen Gebräuchen den Pflanzengeist darstelle, so wird derselbe völlig schwinden, sobald wir die folgende von Dr. jur. Leonhard von Ysselsteyn aufgezeichnete niederländische Sitte in ihrem Zusammenhange haben verstehen lernen. In Zeeland besteht bei der Ernte der Krappwurzeln die folgende Gewohnheit. Wenn jemand an einem Felde vorbeigeht, worauf Krappgräber (meekrapdelvers) beschäftigt sind[1], und er hat die Verwegenheit ihnen zuzurufen 'Krootspillers!' (turbationem, noxam portendentes),[2] so machen zwei der Flinksten, die im voraus dazu bestimmt sind, auf ihn Jagd, ohne dass ihm ein anderer zu Hilfe kommen darf. Bemeistern dieselben sich seiner, so bringen sie ihn auf das Krappfeld und graben ihn unter Spottrufen zum mindesten bis an den Unterleib in eine Grube ein, woraus er sich loskaufen muss. Auch besteht

[1] Nachdem die Krapppflanze (rubia tinctorum) zwei Sommer und einen Winter in der Erde gesteckt hat, wird im Herbste (September oder October) das gelblich gewordene Kraut abgeschnitten und darauf die den rothen Farbstoff enthaltende Wurzel ausgegraben. Hierbei ist darauf zu sehen, die Wurzeln alle ganz und unverletzt herauszubekommen, weshalb die Beete ganz und fleissig umgewühlt worden müssen. Ueber diese Bestellung und Ernte des Krappfeldes s. L. Einsle die Farbepflanzen. Weimar 1852. S. 2 ff., G. C. Kast, Prakt. Anweisung zum Anbau der Krapp- und Röthewurzeln. Quedlinburg u. Leipzig 1838. S. 3 ff.

[2] Das Wort Krootspillor scheint auf den ersten Anschein zusammengesetzt aus kroot, karoot, franz. carotte (rothe Rübe, Mohrrübe) und spiller, Vergender, Zerstörer. Man müsste annehmen, dass der Brauch ursprünglich beim Ausnehmen der rothen Rüben oder Runkelrüben geübt und von dort mit dem Schimpfwort auf die den rothen Farbstoff enthaltenden Wurzeln der Rubia tinctorum übertragen sei. So würde Rothwurzelzerstörer in obigem Zusammenhang einen sehr treffenden Sinn geben. Da aber die Krappwurzel (meekrap) und rothe Rübe (kroot) so unähnlich sind, dass schwer abzusehen ist, wie jemals die erstere mit dem Namen der letzteren bezeichnet sein sollte, da kroot in obenstehender Ueberlieferung nicht die



hiebei die höchst unsaubere Gewohnheit, dass die Wurzelgräber vor dem Eingegrabenen ihre Nothdurft verrichten (hun gevoeg doen).

Zur Erklärung dieses auf den ersten Anschein sehr sonderbaren Brauches ist es erforderlich, dass ich ausser den bisher besprochenen Auffassungen noch einer weiteren Erwähnung thue, wonach der Dämon der Kulturfrucht nicht sowohl als derselben immanent, sondern vielmehr als Eigenthümer derselben angesehen wird, so dass die Aberntung des Feldes ihn seines Besitzes beraubt und zum armen Manne macht (vergl. Korndäm. S. 7 ff. 31. 32. AWF. 170). Er wird deshalb mehrfach als 'der arme Mann' oder 'die arme Frau' charakterisirt. So bleibt in Merkers und Tiefenort bei Eisenach eine kleine Garbe 'für die arme alte Frau' auf dem Acker stehen; in Marksuhl bei Eisenach aber heisst die in Menschengestalt geformte letzte Garbe selbst 'die arme Frau', zu Alt Lest Kr. Liegnitz der Binder der letzten Garbe 'Bettelmann'. In Flensborgsgaard bei Roeskilde auf Seeland wird die letzte Garbe von alt-

---

Rübe bezeichnen kann, und keine andere Pflanze, als diese, kroot heisst oder je geheissen hat, so wird es wahrscheinlich, dass kroot hier kein Pflanzenname, sondern etwas anderes ist. Ich pflichte daher Professor M. de Vries bei, dass das fragliche Scheltwort eine dialektische Nebenform von Krootspeller darstelle. Derselbe hatte die Güte in einem Briefe die sprachliche Richtigkeit seiner Deutung durch folgende Mittheilungen zu begründen. Nhd. Krot, krod, Belästigung, Bedrängung, Beschwerde, Schädigung (turbatio, vexatio, noxa, dolor), vergl. Grimm DWB. V 2412—2414, ist in den Formen croet, croot, crot auch im Nl., namentlich im Mnl. ein in derselben Bedeutung wie im Nhd. gewöhnliches Wort, z. B. iemand croet ende hinder doen (creare alicui molestias et noxam). In Zeeland, namentlich in der Gegend von Axel, wo der verstorbene Aufzeichner obigen Gebrauches, Herr von Ysselstein, wohnte, wird das scharfe è mundartlich in i geändert (De Jager, Archief voor Nederl. Taalk. II 64). Man sagt bringen, kitting, ridderen für reinnl. brengen, ketting, redderen, mithin auch spillen für spellen (sagen, ankündigen). Wie man sagt kwaad spellen, Uebel ankündigen, storm spellen, Sturm verkündigen, können krootspillers im Axelschen Dialekte recht eigentlich die Schädigung, Belästigung ansagenden (noxam portendentes) bedeuten.

modischen Bauern zuweilen durch ein Band, welches einen Kopf bildet, in eine rohe Menschengestalt verwandelt und Rugstötter (Roggenbettler) benannt. Im südlichen Schonen heisst die letzte Korngarbe, welche gebunden wird, Stådaren, Ståtaren (Bettler): man macht sie grösser als die andern und stellt sie mitten auf den Garbenhaufen. An einigen Stellen wird sie vom Binder des Letzten mit Kleidungsstücken ausgerüstet. Derselbe sitzt am Julabend am Ende des Tisches und erhält grössere Portionen als die übrigen. Neben ihm sitzt wieder ein bekleideter Strohmann, der 'Stådare.'[1] Im Kreise Olmütz in Mähren heisst die letzte Garbe Žebrak (Bettler), ein altes Weib erhält sie, das damit auf einem Fuss nach Hause hinken muss (vergl. die lahme Geiss. AWF. 165). Auch im Kr. Hradisch in Mähren heisst Žebrak (Bettler) die letzte Garbe; sie wird kleiner gemacht als die übrigen.

Bei solcher Auffassung ist es erklärlich, dass der vorübergehende Fremde, als Repräsentant des Fruchtgeistes sich geberdend, den Erntearbeitern zuruft: 'Schadenverkünder!' Sie berauben ihn ja diebisch seines Eigenthums, das Erscheinen auf dem Erntefelde verkündet ihm die grösstmögliche Verwirrung und Schädigung, seine mit Nothwendigkeit eintretende gänzliche Armuth. Ihnen liegt aber daran, ihn auf dem Acker, der Stätte seiner Wirksamkeit festzuhalten, damit er den Ernteertrag nicht wieder aus der Vorrathskammer entführe (Korndäm. S. 8). Deshalb graben sie ihn daselbst in die Erde ein. Geradeso wird der Repräsentant des dämonischen Getreidehahns auf dem Erntefelde bis an den Hals in die Erde gegraben (Korndäm. 15. 16). Damit aber der Raub trotzdem unbelästigt geschehen könne, verrichten die Arbeiter jene unflätige Ceremonie, welche in vollkommenster Weise die Probe auf unsere Deutung macht. Es ist bekanntlich eine alte abergläubische Diebsregel, am Orte der That seine Nothdurft zu verrichten; so lange der Koth warm ist, bleiben die Räuber ungestört. Man findet die Beweise, dass

[1] Rietz Ordbok öfver Svenska Allmogespråket. Lund 1867 s. v. Ståtare, und sonstige hss. Mittheilungen von Propst Rietz.

dieses Verfahren geübt wurde, nicht selten vor.[1] Ich selbst erinnere mich z. B. eines Falles in Berlin aus dem Jahre 1860 und eines anderen in Danzig aus dem Jahre 1876.

## § 7. ERLÄUTERUNG DER LITYERSESSAGE.

Wir sind nunmehr ausgerüstet den unterbrochenen Faden unserer Untersuchungen über Lityerses wieder aufzunehmen. Die vorstehenden Blätter lehrten uns, dass der Schnitter der letzten Halme, der Binder der letzten Garbe, der Gutsherr oder ein Fremder als Repräsentant der Kornseele einer Ceremonie mit den Erntewerkzeugen unterworfen wird, welche seine Tödtung, Enthauptung u. s. w. bildlich darstellt, dass man ihn in eine Garbe einbindet, mitunter in derselben umherwälzt (o. S. 24). Hiezu tritt, dass an ihm zuweilen ein Regenzauber verübt wird, indem man ihn mit Wasser begiesst, damit die Saat des nächsten Jahres nicht an Trockenheit zu Grunde gehe (o. S. 24). Diese Sitte nimmt auch die Form an, dass die in Halme gehüllte oder mit einem Kornbande bebundene Person zu einem Flusse geführt und in diesen hineingeworfen wird (vergl. BK. 214. 215). So werden in Tirol demjenigen, welcher den letzten Drischelschlag machte, Kornhülsen hinter den Hals gesteckt, und man würgt ihn mit einem Strohkranze. Ist er von grosser Statur, so meint man, dass im nächsten Jahre das Stroh sehr hoch wachsen werde. Man bindet ihn auf einen Graten und wirft ihn schliesslich in den Innstrom (Volders). In Kärnten werden auf der Tenne sowohl dem Drescher, welcher den letzten Schlag that, als derjenigen Person, welche die letzte Garbe auflöste, die Hände und Füsse mit einem Strohbande zusammengebunden und ein Kranz von Stroh auf den Kopf gesetzt. Dann bindet man beide, die Gesichter gegen einander gekehrt (vergl. BK. 481), auf einen Schlitten,

[1] Wutke Deutscher Volksabergl.[2] § 400. Töppen Abergl. a. Masuren[2] S. 57.

fährt sie schreiend durch das ganze Dorf bis zum Bache, und wirft sie hinein. Auch bei den Bulgaren wird die aus der letzten Garbe verfertigte Puppe (Shitarskaja moma. Getreidemutter), nachdem sie durchs Dorf getragen, in den Fluss geworfen, um reichlichen Regen oder Thau auf die künftige Aussaat herabzulocken.

Die Uebereinstimmungen dieser Bräuche mit der Lityersessage sind so gross, dass es schwer sein müsste dem Schlusse auszuweichen, ganz ähnliche Erntesitten seien in Phrygien zu Hause gewesen. Ein am Erntefeld vorübergehender Fremder wurde mit der Sichel angefallen, scheinbar zu tödten versucht, in eine Garbe eingebunden, in derselben umhergerollt und schliesslich in einen Bach oder Fluss geworfen. Dies geschah unzweifelhaft an einem vor den übrigen ausgezeichneten Tage der Ernte, dem Tage des Erntefestes, der durch Absingung eines feierlichen Erntelieds und wohl auch durch eine reichlichere Mahlzeit ausgezeichnet war, an der man dem von dem Brauche betroffenen Wanderer einen Ehrenantheil gegönnt haben mag. Der Beweggrund zu diesem Brauche kann kein anderer gewesen sein als die Vorstellung, dass beim Kornschnitt das Numen des Getreides getödtet werde. Wollte man sich Rechenschaft geben, wie diese Bräuche entstanden seien, so ergab sich zunächst die Vermuthung, dass einst wirklich Fremde von den Schnittern und Bindern getödtet, in eine Garbe eingebunden, ins Wasser geworfen wurden. Da aber schwerlich um Unbekannte soviel Aufhebens gemacht war, dass ihr Gedächtniss in stets erneuter Darstellung fortlebte, musste einen Grossen diese Todesart betroffen haben. Zur pragmatischen Verbindung dieser Elemente bot sich bequem das Schema der Busirissage dar, die einen König auf dieselbe Art umkommen liess, wie er zuvor alljährlich Fremde ums Leben gebracht, und welche ausserdem wohl in der einen oder anderen ihrer Fassungen (o. S. 11 ff.) auch noch durch das 'Gastmahl', zu dem jener seine Opfer gleissnerisch einlud, einen Anklang an das der Absingung des Lityerseslieds folgende Festmahl gewährte. Es versteht sich, dass diese Combination nur in einem Geiste entstehen konnte, welchem die Busiris-

sage (oder eine Variante derselben) beim Anblicke des Brauches sofort gegenwärtig war; d. h. ein Hellene oder hellenisch gebildeter Phryger ist der Urheber der Lityersessage gewesen. Dass Lityerses den Fremden zur Mitarbeit zwang, gehört wahrscheinlich der weiteren Motivirung des Vorfalles an. Sollte sich jedoch hinter diesem Zuge eine Thatsache verstecken, so dürfte vergleichsweise entweder an die o. S. 21 ff. angezogenen Vorstellungen, oder an eine dem folgenden Brauche entsprechende Form der Erntesitte zu denken sein. Zu Hünxe im Cleveschen gibt man dem Fremden das Arbeitsgeräth (die Sense u. s. w.) in die Hand, 'um damit einen Versuch zu machen, to versüken'. Hat er dies gethan, so wischt man ihm die Füsse ab (o. S. 37). Da das mythische Urbild der an den verschiedensten Orten des Landes alljährlich vollzogenen Erntehandlung in der Königsburg Kelainai localisirt wurde, zog dies folgerichtig auch die bestimmte Bezeichnung des Mäanders als des Flusses nach sich, in welchen die in Garben eingebundenen Fremdlinge geworfen wurden.

Trotz der genauen Uebereinstimmung der Lityersessage mit mehreren Actionen des nordeuropäischen Erntebrauchs bleibt es — da der Lage der Sache nach ein jedem Zweifel entrückter Beweis nicht erbracht werden kann — zwar Hypothese, dass die letzteren auch in Phrygien geübt und die Veranlassung der Sage gewesen seien. Aber diese Hypothese nimmt den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch. Niemand wird unsere den Sachverhalt auf eine einfache Weise erklärende Lösung des Problems eine kühne oder gewagte nennen dürfen, nachdem wir bereits in den Maibäumen und Sonnwendfeuern dem heutigen Nordeuropa und dem kleinasiatischen Alterthum gemeinsame Typen sicher erwiesen haben,[1] und die Ueberzeugung von der Richtigkeit unserer Aufstellung muss noch wachsen, wenn es sich herausstellt, dass die Analyse einiger anderer Ackergebräuche Kleinasiens das Vorhandensein mehrerer der für Phrygien in An-

[1] Vergl. AWF. Kap. 4 u. 6. Zs. f. D. A. 22, 7.



spruch genommenen Gebräuche auch für nah benachbarte Landschaften bestätigt.

Die Syleussage (o. S. 12) hat mit der Lityersessage dies gemeinsam, dass sie nach dem Muster der Busirisformel gebildet ist. Aber auch bei ihr drängt sich dem Forscher sofort die Frage auf, welches die Veranlassung sein konnte die letztere in dieser individuellen Weise auszubilden. Wir antworten, dass augenscheinlich ein Volksbrauch zu Grunde lag, den die Arbeiter beim Umgraben des Weinbergs übten. In demselben spielte die üble Behandlung eines vorbeigehenden Fremden die Hauptrolle, und dieser Umstand wurde der Magnet, welcher die Sagformel herbeizog. Den Brauch selbst vermag ich freilich aus Asien nicht zu belegen, wohl aber aus Europa. Schon jene niederländische Sitte beim Wurzelausgraben (o. S. 47) bietet ein Beispiel, sodann vergleicht sich die mit den beleidigendsten Gesten verbundene Beschimpfung der während der Weinlese am Weinberg vorübergehenden Fremdlinge (o. S. 44). Noch mehr, wir wissen aus dem Zeugniss der Alten, dass die Winzer das Schneiteln der Weinstöcke vor Ankunft des Kuckucks, des Frühlingsboten, der im Volksglauben und Volksbrauch als ein persönliches Wesen, als eine Art Frühlingsdämon aufgefasst wird,[1] besorgt haben sollten. Verspäteten sich nun ihrer welche und wurden nach dieser Zeit von einem vorübergehenden Wanderer bei der genannten Arbeit betroffen, so guchzte dieser spottend wie ein Kuckuck und wurde in Erwiderung dessen von ihnen mit den schmutzigsten Schimpfwörtern offenbar erotischer Art (vergl. Herbuck o. S. 44) überschüttet.[2] Ganz analog dem

[1] Vergl. meinen Aufsatz über den Kuckuck Zs. f. D. Myth. III 209 ff.

[2] Plinius H. N. XVIII 26, 66: In hoc temporis intervallo (zwischen der Frühlings Tag- und Nachtgleiche und dem Frühaufgang der Plejaden) XV diebus primis agricolae rapienda sunt, quibus peragendis ante aequinoctium non suffecerit, *cum sciat inde natam exprobrationem foedam putantium vites per imitationem cantus alitis temporariae, quam cuculum vocant.* Dedecus enim habetur opprobriumque meritum, falcem ab illa volucre in vite deprehendi, ut ob id petulantiae sales etiam cum primo vere ludantur; auspicio tamen detestabiles videntur.

Lityersesbrauch und der Krappgräbersitte geberdete der Fremde sich hier als den Frühlingsdämon, den Kuckuck, der die verspäteten Arbeiter überraschte, und musste sich dabei die Vorwürfe gefallen lassen, die seiner angenommenen Rolle entsprachen.[1] Der Kuckuck galt ja als Ehebrecher. Vermuthlich wurde der Spötter, wenn er sich fangen liess, derb durchgeprügelt. Aehnlicher Brauch wird beim Umgraben der Weinstöcke bestanden haben und der Ertappte mag zur Mitarbeit gezwungen sein. Doch ist letztere Annahme kaum nöthig.

---

Adeo minima quaeque in agro naturalibus trahuntur argumentis. Vergl. ferner Horat. Sat. I 7, 28:

Tum Praenestinus salso multoque fluenti
Expressa arbusto regerit convicia, durus
Vindemiator et invictus, cui saepe viator
Cessisset magna compellans voce cuculum.

Dazu Porphyr: Nam solent levia rustici circa viam arbusta vindemiantes a viatoribus cuculi appellari, cum illi provocati tantam verborum amaritudinem in eos effundunt, ut viatores illis cedant, contenti tantum eos cuculos iterum atque iterum appellare. S. auch Auson. Idyll. X (Mosella) 161:

Summis quippe iugis tendentis in ultima clivi
Conseritur viridi fluvialis margo Lyaeo
Laeta operum plebes, festinantesque coloni
Vertice nunc summo properant, nunc deiuge dorso
Certantes stolidis clamoribus; inde viator
Riparum subiecta terens, hinc navita labens
Probra canunt seris cultoribus. Adstrepit illis
Et rupes et silva tremens et concavus amnis.

Man gewahrt hier deutlich den uralten Ursprung der gegenseitigen Neckreden und Schimpfworte, welche noch heutzutage die an Tübingen auf dem Neckar vorbeifahrenden Holzflösser des Schwarzwaldes (Jockeles) und die am Ufer weilenden Studenten sich zuzurufen pflegen.

[1] Man bemerke übrigens auch die unverkennbare Gleichartigkeit dieser Sitte, mit dem Brauche, denjenigen, welcher sich mit der Ernte oder dem Dreschen verspätet, durch Hinwerfen einer den Getreidedämon (den Alten, Kornwolf, Kornbock u. s. w.) darstellenden Strohpuppe und Ausstossung der dieser Rolle entsprechenden thierischen oder menschlichen Laute zu verhöhnen.

In einem anderen Zuge, in der Hinabstürzung ins Wasser begegnet sich die Lityersessage mit den Sagen von Bormos und Hyllos. Die erstere war die ätiologische Erklärung eines mit der Absingung des Liedes Bormos verbundenen Erntegebrauchs der Mariandyner, einer den Griechen in Herakleia am Pontos dienstbaren Völkerschaft. Nymphis, der älteste Zeuge um 250 v. Chr., berichtete sie im ersten Buche seiner Schrift über Herakleia folgendermassen.[1] Die Mariandyner singen gewisse Lieder, in welchen sie einen Bormos anrufen, der in grauer Vorzeit lebte. Er war der Sohn eines *reichen* und angesehenen Mannes und übertraf an Schönheit und Jugendblüte alle anderen Jünglinge. Als er einst, da er beim Kornschnitt die Arbeiter beaufsichtigte, zum Wasser ging, um seinen Schnittern einen Trunk zu holen, verschwand er plötzlich (*βουλόμενον δὲ τοῖς θερίζουσι δοῦναι πιεῖν καὶ βαδίζοντα ἐφ' ὕδωρ ἀφανισθῆναι*). Nun suchen ihn die Landesoinwohner mit Klagegesang und Anrufungen unter Musikbegleitung. Das Bormoslied war eins mit dem Maneros der Aegypter. Wie in Aegypten wurde auch wohl hier *πλησίον τοῦ δράγματος* gesungen (o. S. 17); der Name Bormos mag, wie Maneros, Linos, Mamurius aus dem Refrain des Liedes entsprungen sein. Das Verschwinden des Jünglings im Wasser erklärt sich am einfachsten, wenn wir nach den Analogien o. S. 24. 50 (vergl. den Adonis AWF. 280. 283. 287 ff. und Attis AWF. 295) annehmen, dass dieser Zug die eigenthümliche Deutung eines Gebrauches war, wonach zugleich mit der Absingung des Bormosgesanges der Gutsherr oder der Aufseher der Arbeiter oder eine Puppe im Wasser verschwand, d. h. in einen Bach geworfen wurde. Bei Hesych ist das Verschwinden des Bormos oder Mariandynos im Wasser als ein Raub durch die Najaden aufgefasst (*Βῶρμον · θρῆνον ἐπὶ Βώρμου νυμφολήπτου Μαριανδυνοῦ*). Jüngere Sagen erzählen, er sei auf der Jagd zur Zeit der Ernte umgekommen.[2]

[1] Athenaeus XIV p. 619 f. Müller Fragm. hist. Graec. III 13.

[2] Vergl. die kritische Zusammenstellung der Zeugnisse bei Kämmel Heracleotica S. 12—16.

Eine genaue Analogie hiezu gewährt der mysische Mythos von Hylas, den schon Kinaithon (Schol. Apoll. Rhod. I 1357) in Verbindung mit Herakles brachte. Als er, um Wasser zu holen, sich zur Quelle niederbeugte, umschlangen ihn die Nymphen und zogen ihn zu sich hinab. Den verschwundenen Liebling suchte Herakles, laut nach Hylas rufend. Am Askaniossee bei Prusias, ehedem Kios, in Bithynien bestand noch spät ein Fest, bei dem der Priester an der Quelle, wo Hylas versunken sein sollte, ein Opfer darbrachte, worauf die Festtheilnehmer durch Wald und Berg schweiften und um den Hylassee zogen, indem sie fortwährend den Namen des Entschwundenen hören liessen.[1] Dieses Fest späterer Tage ist vielleicht durch die Sage veranlasst oder beeinflusst, diese selbst aber unzweifelhaft aus einem der Bormossitte ähnlichen Gebrauche entstanden.

Schlugen unsere Auseinandersetzungen nicht fehl, so kann es nicht zweifelhaft bleiben, dass die von Sositheus bewahrte Form der Lityersessage eine alte und echte Tradition enthält. Wie steht es um die von Pollux berichtete Version? (o. S. 4). Möglicherweise gibt sie den Inhalt einer die ältere Sage willkürlich abändernden griechischen Dichtung wieder? Bedenkt man jedoch, wie unwahrscheinlich es ist, dass ein jüngerer Dichter die Gestalt des Herakles, wenn er sie bei seinen Vorgängern vorfand, wieder habe fahren lassen, um zu einer weit einfacheren feldmässigen Gestalt der Erzählung zu gelangen, so wird man viel eher geneigt sein, der anderen Möglichkeit den Vorzug zu geben, dass die Erzählung bei Pollux eine der Sositheanischen parallel laufende, gleich in der Anlage verschiedene Variante der Lityersesfabel war, welche, nach einem ähnlichen Schema wie die andere Fassung concipirt, jene etwas abweichende Form des Erntebrauchs zum Ausgange nahm, wonach nicht der vorübergehende Fremde, sondern der im Wettmähen beim Kornschnitt erlahmende Arbeiter, der sich vom anderen ins Schwad hauen lässt, den Korngeist darstellt (vergl. AWF. 166). Ich werde unten zu zeigen haben, dass in Oldenburg noch im

[1] Kämmel a. a. O. S. 25. 26.

17. Jahrh. demjenigen, welcher sich ins Schwad hauen liess, die Genitalien mit einem Strauche gepeitscht wurden. Nach gleicher Formel gebildete ätiologische Sagendeutungen verschiedener Umstände oder Eigenschaften der nämlichen Handlung oder des nämlichen Gegenstandes sind nicht beispiellos (vergl. u. a. die eng verwandten Sagen zur Erklärung der schwarzen Farbe und des vermeintlichen Durstes des Raben. Zs. f. D. A. 22, 16). Und kein Hinderniss steht, soviel ich sehe, der Annahme im Wege, dass zwei auf die angegebene Weise verschiedene, sonst aber verwandte Sagen über Lityerses durch die Logographen überliefert seien.

KAPITEL II.

## CHTHONIEN UND BUPHONIEN.

Vielen Erntegebräuchen Nordeuropas liegt eine weit verbreitete Vorstellung zu Grunde, welche im Schneiden des Getreides den Tod eines geisterhaften, die Vegetation hervorbringenden, thiergestaltigen Wesens erkennen wollte, dessen Leben an das Leben der Pflanzen geknüpft sei (o. S. 29. 30). Aus der Analogie dieser Volksbräuche erklären sich, wie es mir scheint, die griechischen Culte der Chthonien und Buphonien als Nachbildungen der Tödtung des Getreidethiers in der Ernte. Die Gestalt des Rindes für den Dämon des Pflanzenwuchses ist auf das Deutlichste aus nordeuropäischem Volksbrauch nachweisbar. Geht der Wind durchs Getreide, so sagt man: 'der Stier läuft im Korn, wół po zbożu chodzi' (Conitz, Westpreussen); steht das Korn irgendwo sehr dicht und stark, so 'liegt der Bulle im Korn' (Kr. Heiligenbeil, Ostpreussen). Erlahmt ein Erntearbeiter vor Anstrengung, so dass ihm das Kreuz steif wird, so 'stioss ihn der Bulle' (Kr. Graudenz); in franz. Lothringen (Verdun) heisst es: 'Il a le taureau', d. h. er ist unversehens auf das im Kornfelde sich aufhaltende göttliche Wesen gestossen, dessen profane Berührung mit Lähmung straft. Bleiben beim Hauen des letzten Beetes unwillkürlich einige Halme stehen, so ergreift sie der Vorhauer und ruft: 'Bulle! Bulle!' (Kr. Darkehmen, Ostpreussen). Im Amte Rosenheim in Oberbaiern dagegen wird

demjenigen Bauer, welcher in Vollendung seiner Ernte zurückbleibt, während die Nachbarn schon zu Ende sind, ein sogenannter 'Halmstier' auf den Acker gesetzt. Halme heissen die Stengel des Getreides, welche nach dem Schneiden mit der Sichel noch auf dem Felde stehen bleiben. Diese werden zur Nachtzeit abgemäht, und aus ihnen wird mittels eines Gerüstes von hölzernen Pfählen ein sehr grosser Stier geformt, den man mit Laubwerk und Blumen ziert und mit einem Zettel behäugt, auf welchem der Eigenthümer des Ackers in Knüttelversen lächerlich gemacht wird. Im Kreise Bunzlau gibt man der letzten Garbe zuweilen Thiergestalt, indem man aus alter Leinwand einen Ochsen mit Hörnern formt, mit Hede ausstopft und mit Aehren bewickelt. Diese Figur heisst der Alte (Starý). Im Leitmeritzer Kreise in Böhmen heisst die in Menschengestalt geformte letzte Garbe 'Büffelochse' und an andern Orten desselben Kreises der letzte Schwaden 'Lümmelochse' (vergl. das Zeitwort limmen, lem, gelummen, brummen Schmeller BW.[2] I 1473), 'polnischer Ochse' (polský wůl), während in der Schweiz (Thurgau) die letzte Garbe, falls sie gross ist, Kuh genannt wird. Durch ganz Schwaben nennt man das letzte Gebund auf dem Acker oder einige Halme, die man mit einem Maien geschmückt stehen lässt, 'Meckel' (Kuh), der Schnitter der letzten Halme 'hat' oder 'bekommt die Mockel', oder wird selbst 'Meckel' (Getreidemockel, Hafermockel, je nach der Kernart) genannt und bei der Sichelhenke mit den besten Küchlein, einem Erntetrunke und einem Ehrenstrausse bedacht. Da die Kornkuh anthropopathisch gedacht wurde, wird die Mockel vielfach auch durch eine aus Haberähren, Halmen, Gerste und Kornblumen gemachte menschliche (weibliche) Figur dargestellt und derjenigen Person (Knecht oder Magd), welche die letzte Handvoll schnitt, auf den Rücken gebunden. Sie muss die Mockel in den Bauerhof tragen. Auch wer den letzten Schnitt beim Mähen macht, heisst Heumockel.[1] In der Schweiz erhält der Schnitter des letzten

[1] Panzer Beitr. z. D. Myth. II 234 n. 426 ff. Meier Schwäb. Sag. 440 n. 151 ff. Mock, Mockel heisst in Schwaben Kuh: ebds. 445

Aehrenbüschels den Titel 'Erdmochel' (Canton St. Gallen), 'Schnittermuchel', 'Weizen'- 'Korn'- 'Hafermuchel' (Canton Zürich, Schaffhausen), oder 'Kornstier' (Thurgau) und ist Zielscheibe aller schlechten Spässe. Der letzte Acker, der geschnitten wird, aber heisst 'Muchelacker' (Zürich). Ist man in Pouilly bei Dijon im Begriff die letzten Aehren zu schneiden, so führt man einen mit Bändern, Blumen und Aehren um Hals und Rücken verzierten Ochsen herbei und geleitet ihn um alle vier Seiten des Ackers herum, indem die ganze Schnitterschaar hinter ihm her und um ihn tanzt. Endlich schneidet jemand als Teufel verkleidet die letzten Halme und tödtet sodann den Stier, dessen Fleisch theils zur Erntemahlzeit verzehrt, theils in gepökeltem Zustande bis zu dem Tage verwahrt wird, wann die Frühlingsaussaat des nächsten Jahres beginnt. Bei Pont à Mousson und anderswo wird am Tage der Beendigung des Kornschnittes, bei Lunéville am Sonntag nachher, Abends ein mit Blumen und Aehren geschmücktes Kalb und zwar das erste, welches in der Wirthschaft im Frühjahr geboren wurde, um alle vier Seiten des Bauerhofes dreimal mit einem Köder herumgelockt, oder von Männern mit Ochsenstöcken getrieben, oder von der Bäuerin selbst an einem Strick geführt. Alle Schnitter mit ihren Geräthschaften folgen. Dann lässt man es frei laufen, die Schnitter laufen hinterher und greifen danach, und wer es hascht, heisst 'roi de veau'. Endlich wird es feierlich getödtet, bei Lunéville von dem im Dorfe wohnenden Handelsjuden. Beim Ausdreschen des letzten Gebundes ruft man zwölfmal hintereinander: 'Nous tuons le taureau!' (Auxerre); ebenso heisst es in der Umgegend von Bordeaux, wo ein Fleischer unmittelbar nach dem Kornschnitt einen Ochsen auf dem Acker schlachtet, vom Drescher des Letzten: 'Il a tué le taureau!' Bei Stallupönen (Provinz Preussen) ermahnen sich die Drescher, wenn eine auffallend starke Lage Getreide

n. 162, Birlinger Wörterbüchlein zum Volksthümlichen aus Schwaben, Freiburg 1862 S. 67; mauchli in der Schweiz Zuchtstier. Der Stamm ist mug = skr. muġ sonare, lat. mug-io brülle, lit. mužul Zuruf an Kühe und Kälber. Nesselmann Wörterbuch der Littauischen Sprache 413.

kommt: '*Hau gôd (klopp deeg), de Farr liggt unde.*'[1] Wer beim Rappsaatdreschen in eine Ecke des Segels die Schoten harkt, heisst 'de Hörnbull' (Oldenburg). Auch beim Dreschen wird als 'Mockel' (Kuh) bezeichnet, wer den letzten Flegelschlag fallen liess, und zwar je nach der Frucht als 'Gerstenmockel, Hafermockel, Erbsenmockel'. Derselbe wird ganz in Getreidestroh eingeflochten, bekommt über den Kopf einen Stock, der zwei Hörner darstellt, und wird von zwei Burschen an Stricken zum Brunnen geführt, damit er saufen solle. Unterwegs muss er beständig 'muh! muh!' schreien (Wurmlingen).[2] Im Canton Schaffhausen heisst derjenige, der die letzte Schütte drischt, 'Muchel', im Thurgau 'Kornstier', im Canton Zürich 'Dreschermuchel'. Er hat in letzterer Gegend nach dem Schlussschmause die übrigen eine Zeitlang zechfrei zu halten. Er wird in Stroh gewickelt und an einen Baum

---

[1] H. Frischbier. Preussische Sprichwörter[2] Berl. 1865 n. 1508. Das Volk erklärt die Sitte durch folgenden ätiologischen Mythus. Ein Pfarrer liess Getreide dreschen und wollte sich überzeugen, ob die Drescher auch tüchtig aufschlügen. Zu dem Zwecke legte er sich unter das auf der Tenne ausgebreitete Getreide. Die Drescher erhielten davon Kunde, kamen dem Pfarrer schnell nahe, und der eine rief: Hau gôd u. s. w. — Farr, Farre, d. i. unverschnittener Ochse, wird von Luther gewöhnlich von dem jungen in frischer Kraft stehenden Opferthier gebraucht: 2. Mos. 24, 5. 29, 1. Ps. 69, 32; sonst vom Zuchtstier: 'Wann das Kalb nit essen wil, das ist ein Zeichen, das der varr, der es gemacht hat, keine liebe zu der mutter hat. Welche von iren küen frische butter winters vnd sommers wil haben, die soll sie leyten wann sie werben wöllen dreymal umb den varren, und lasse sie ihm beriechen ohn anrüren'. Des Spinnrocken Evangelion Köln 1568. In Preussen war im 16. Jahrh. die Form Pfarr, aus der sich die Entstehung des vorstehenden Märchens noch deutlicher ergibt, geläufig: 'Das sie von der Zeit an des geschlachten Stiers oder Pfarren ungefehr in sechs oder sieben Jahren keine Fische fahen köndten.' Lucas David Preussische Chronik ed. Hennig I 120. Auch schon mhd. stand neben var stm. plur. varre (Genesis in Graffs Diutisca III 84) das härtere pfarre swm. (Konr. v. Wirzb. Troj. Kr. 58 b. phar Hofmann Sumerlaten 48).

[2] Meier 444 n. 162. vergl. 445 n. 163. Birlinger Volksthümliches aus Schwaben II 426 n. 381. 427 n 383 ff. Panzer II 233 n. 427.

des Baumgartens gebunden. In der Kreisdirection Dresden (Ressnitz bei Grosseuhain) heisst derjenige, der den letzten Drischelschlag macht, 'Humsch' (Hummel, Zuchtstier). Er muss einen Strohmann machen und dem Nachbarn vors Fenster stellen. Wird er dabei erwischt, so bindet man ihm denselben auf den Rücken. Bei Arad in Ungarn wird der Drescher, welcher den letzten Schlag that, in Stroh uud eine Kuhhaut mit Hörnern eingehüllt, als 'Teufel' bezeichnet, und umhergetrieben. Bei Chambéry ist die letzte Garbe 'la gerbe du jeune boeuf', alle Schnitter halten danach einen Wettlauf. Wer sich während der Ernte mit einer Sichel schneidet, hat 'la blessure du boeuf'. Derjenige, welcher beim Kornschnitt den letzten Sensenhieb machte, hat das Amt, sobald beim Dreschen, wie man sich in Bezug auf den letzten Drischelschlag ausdrückt 'der Ochse getödtet ist', *zum Dreschermahl* einen wirklichen Ochseu zu schlachten. Es wird deshalb zu jener Ernteverrichtung jedesmal ein starker und zum Metzgen geschickter Mann auserwählt.

Das Rind der Vegetatiou, welches im Hochsommer stirbt, wird durch einen gleichartigen Dämon des neuen Jahres abgelöst, der entweder als in der Erutezeit neugezeugt oder geboren, oder als überwintert, während der Wintersonnenwende auf Augenblicke zum Vorschein kommend und im Frühjahr wieder ins Feld gehend gedacht wurde. Darum sagt man von der (die Kornkuh darstellendeu) Binderin, wenn sie ihrem Vorhauer nicht zu folgen vermag: 'Sie bullt', 'sie muss bullen,' 'er hat ihr einen Bullen gemacht'. Die Kuechte rufen ihr zu: 'Mâk dat Heck to, de Bull kummt!' und ahmen das Gebrüll eines Bullen nach (Kr. Pr. Holland, Heiligenbeil, Königsberg, Labiau, Morungeu). Ebenso heisst es bei gleichen Gelegenheiten in Puy-de-Dôme: 'Il fait le veau'. Aus Berry setze ich die Mittheilung von Laisnel de la Salle hieher: 'Lorsqu'un lieur de gerbes ne peut pas enserrer avec lien trop court les javelles, que l'on a disposées en tas pour les mettre en gerbes, il rejette le blé qu'il trouve de trop et se met à contrefaire le beuglement d'une vache. Cela veut dire,



que la gerbe a fait un veau, et cet avertissement, qui ne manque jamais d'exciter l'hilarité des travailleurs, suffit pour qu'aussitôt l'un des javeleurs vienne recueillir le veau, qu'il porte sur l'une des gerbes, qui n'ont pas encore été liées.'[1] Derjenigen, die bei der Arbeit zuerst ermattet, ruft man zu: 'Se het'n Kalf smêten' (Kr. Greifswald). Dieses Kalb sieht die Phantasie im Frühling auf Wiesen und Saatfeldern sein Wesen treiben. In Oesterreich warnt man die Kinder vor dem 'Märzenkalb' da draussen, es ist riesig gross und hat zwei Köpfe;[2] in Saulgau (Schwaben) rufen die Kleinen als Aprilscherz: 'Aprilkalb mit deineu sieben Stangen,[3] dies Jahr will ich dich wieder fangen!'[4] Auch in Vorarlberg heisst der in den April Geschickte 'Aprellakalb.'[5] Ebenso macht man in Schlesien neckend zum 'Apriloehsen, Maiochsen'. In der sprossenden Saat soll sich das 'Muhkälbchen' sehen lassen und die Kinder stossen; in dem vom Winde wallenden Kornfeld 'geht es herum' (Oesterreich, Neusiedl, Viertel unterm Mannhartsberge). Es ist klar, dass dieses Kalb des neuen Jahres dasselbe Wesen war, welches später in dem Kornschnitt getödtet gedacht wurde, weswegen mehrfach ein Kalb oder geradezu das erste im Lenz geborene Kalb, wie im französischen Erntebrauch, dasselbe nachbildete (o. S. 60). In den Bussbüchern finden wir schon bei den Franken eine Darstellung des Korukalbes, eine Neujahrsmaskerade 'vitulum facere' verboten, und noch heute laufen in Poleu verkleidete Bursche als Auerochsen umher. Und mit hinreichender Sicherheit lässt es sich erweisen, dass die verschiedenen zu Fastnacht, Maitag, Pfingsten und St. Johannis von Bauern, Hirten und den Gilden der Milchmädchen und Metzger veranstalteten Umzüge in Deutschland, Frankreich, Englaud, in welchen

[1] Laisnel de la Salle, croyances et légendes du centre de la France. Paris 1875. II 135.

[2] Landsteiner, Reste des Heidenthums in Niederösterreich 66.

[3] Soll wahrscheinlich bedeuten: nachdem du die sieben Wintermonate gefangen, eingekerkert warst.

[4] Birlinger II 93 n. 122.

[5] Vonbun Beiträge zur deutschen Mythologie S. 110.

Bursche, ganz in Grün gehüllt, oder hinten mit einem Kalbsschwanze versehen, oder lebende Thiere (Kühe, Stiere), die mit Blumen, Bändern und grünem Buschwerk geschmückt sind, unter dem Namen Aprilochse, Fastnachtsochse, Pfingstmocke, bunte Kuh, boeuf gras, boeuf violet u. s. w. umhergeführt werden, den stier- oder kuhgestalteten Geist des Pflanzenwachsthums darzustellen bestimmt waren. In Mosheim (Schwaben) wurde das Sante Hans Segensfeuer (Mittsommerfeuer) von einem Mooskuh (der erste Compositionstheil rührt wohl vom Ortsnamen her) genannten, ganz in grünes Laub und Reisig eingehüllten Burschen ausgetreten (vergl. BK. 524).

Hiermit vergleichen sich ungezwungen altgriechische Sitten. Einer der ältesten Culte in Griechenland war derjenige der Demeter Chthonia zu Hermione im ehemaligen Dryoperlande, wobei zur Erntezeit (θέρος) eine mit einer Art von Hyakinthen, den Sinnbildern des Hinsterbens der Vegetation, geschmückte Procession vier Kühe in den Tempel der Göttin geleitete, welche dort von vier alten Priesterinnen mit einer Kornsichel (δρέπανον) getödtet wurden.[1] Die eine

---

[1] Paus. II XXXV, 4. *Χθονία δ' οὖν ἥ θεός τε αὐτὴ καλεῖται, καὶ Χθόνια ἑορτὴν κατὰ ἔτος ἄγουσι ὥρᾳ θέρους· ἄγουσι δὲ οὕτως· ἡγοῦνται μὲν αὐτοῖς τῆς πομπῆς οἵ τε ἱερεῖς τῶν θεῶν καὶ ὅσοι τὰς ἐπετείους ἀρχὰς ἔχουσιν, ἕπονται δὲ καὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες. τοῖς δὲ καὶ παισὶν ἔτι οὖσι καθέστηκεν ἤδη τὴν θεὸν τιμᾶν τῇ πομπῇ· οὗτοι λευκὴν ἐσθῆτα καὶ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς ἔχουσι στεφάνους· πλέκονται δὲ οἱ στέφανοί σφισιν ἐκ τοῦ ἄνθους, ὃ καλοῦσιν οἱ ταύτῃ κοσμοσάνδαλον, ὑάκινθον ἐμοὶ δοκεῖν ὄντα καὶ μεγέθει καὶ χρόᾳ· ἔπεστι δέ οἱ καὶ τὰ ἐπὶ τῷ θρήνῳ γράμματα. τοῖς δὲ τὴν πομπὴν πέμπουσιν ἕπονται τελείαν ἐξ ἀγέλης βοῦν ἄγοντες διειλημμένην δεσμοῖς τε καὶ ὑβρίζουσαν ἔτι ὑπὸ ἀγριότητος· ἐλάσαντες δὲ πρὸς τὸν ναὸν οἱ μὲν ἔσω φέρεσθαι τὴν βοῦν εἰς τὸ ἱερὸν ἀνῆκαν ἐκ τῶν δεσμῶν, ἕτεροι δὲ ἀναπεπταμένας ἔχοντες τέως τὰς θύρας, ἐπειδὰν τὴν βοῦν ἴδωσιν ἐντὸς τοῦ ναοῦ, προσέθεσαν τὰς θύρας· τέσσαρες δὲ ἔνδον ὑπολειπόμεναι γρᾶες αὗται τὴν βοῦν εἰσὶν αἱ κατεργαζόμεναι· δρεπάνῳ γὰρ ἥτις ἂν τύχῃ, τὴν φάρυγγα ὑπέτεμε τῆς βοός· μετὰ δὲ αἱ θύραι τε ἠνοίχθησαν, καὶ προσελαύνουσιν οἷς ἐπιτέτακται βοῦν δευτέραν καὶ τρίτην ἐπὶ ταύτῃ, καὶ ἄλλην τετάρτην. κατεργάζονταί τε δὴ πάσας κατὰ ταὐτὰ αἱ γρᾶες, καὶ τόδε ἄλλο πρόσκειται τῇ θυσίᾳ θαῦμα· ἐφ' ἥν τινα γὰρ ἂν πέσῃ τῶν πλευρῶν ἡ πρώτη βοῦς, ἀνάγκη πεσεῖν καὶ πάσας· θυσία μὲν δρᾶται τοῖς Ἑρμιονεῦσι τὸν εἰρημένον τρόπον. πρὸ δὲ τοῦ ναοῦ γυναικῶν*

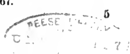
dieser vier Kühe wurde, augenscheinlich in Erneuerung alter Sitte, von den nach dem ersten messenischen Kriege aus der argolischen Dryopis nach Messenien verpflanzten Asinäern geliefert.[1] Curtius Annahme hat daher Wahrscheinlichkeit, dass die drei übrigen ebenfalls Städte, Glieder einer ehemaligen dryopischen Tetrapolis vertraten[2], die freilich jenseits unserer historischen Kunde liegt. Dann reichte der hermionische Erntebrauch in die ferne Vorzeit der dorischen Wanderungen zurück, vielleicht noch weiter, wenn die Ansiedelung in vier Städten nur eine Copie einer noch älteren Tetrapolis in der dyropischen Urheimath am Oeta war; vor der politischen und sacralen Einigung der vier Bundesstädte aber muss eine noch ältere Gestalt des Brauches bestanden haben, wonach jeder Gau für sich in der Tödtung der Kuh mit der Sichel ein Heilthum suchte. Der an Ort und Stelle aus Hörensagen geschöpfte Bericht des Pausanias gibt den Eindruck wieder, den die draussen vor dem Tempel zurückbleibende Volksgemeinde von dem gottesdienstlichen Brauche empfing, dessen Einzelheiten im Naos sich ihren Blicken entzogen. Die Schilderung des Festzuges selbst und alles dessen, was vor den Thüren des Heiligthums geschah, dürfen wir als ziemlich genau und erschöpfend betrachten, der von keinem Manne geschaute Vorgang im Innern kam sicherlich nur unvollständig und durch die Phantasie der abergläubig ehrfürchtigen Menge mit einem Nimbus umgeben zu des Periegeten Kenntniss. Die von Aelian de nat. an. XI 4 angeführten Verse

ἱερασαμένων τῇ Δήμητρι εἰκόνες ἑστήκασιν οὐ πολλαὶ καὶ παρελθόντι ἔσω θρόνοι τέ εἰσιν, ἐφ' ὧν αἱ γραῖες ἀναμένουσιν εἰσελαθῆναι καθ' ἑκάστην τῶν βοῶν, καὶ ἀγάλματα οὐκ ἄγαν ἀρχαῖα, Ἀθηνᾶ καὶ Δημήτηρ. αὐτὸ δὲ ὃ σέβουσιν ἐπὶ πλέον ἢ τἄλλα, ἐγὼ μὲν οὐκ εἶδον, οὐ μὴν οὐδὲ ἀνὴρ ἄλλος, οὔτε ξένος οὔτε Ἑρμιονέων αὐτῶν· μόναι δὲ ὁποῖόν τί ἐστιν, αἱ γραῖες ἴστωσαν.

[1] Böckh C. J. G. I n. 1193. Die Asinäer erbieten sich συμπομπεύειν καὶ ἄγειν βοῦν, ὅπως φανερὰ ᾖ, διότι τάν τε συγγένειαν καὶ φιλίαν θέλει ἐπὶ πλεῖον προάγειν. Die Gemeinde von Hermione beschliesst, διότι ἀποδέχεται ἁ πόλις φιλοφρόνως τάν τε θυσίαν, ἃν μέλλει ἄγειν ἁ πόλις τῶν Ἀσιναίων τᾷ Δάματρι τᾷ Χθονίᾳ, (καὶ . . . . . . .)· καταστᾶσαι δὲ καὶ θεαροδόκον, ὅστις ὑποδέξεται παραγινομένους τοὺς συνθύτας ἐπὶ τὰν θυσίαν τῶν (παρ' ἄμμι?) Χθονείων.

[2] E. Curtius Peloponnesos II 456. 467.





des Aristokles, welcher Paradoxa in poetischer Form, vielleicht auch eine Schrift über die Demeter Hermione (Demeter Chthonia) verfasste,[1] machen die offenbar in der Ferne sei es aus mündlicher Kunde sei es aus litterarischer Quelle (vielleicht einer Schrift περὶ ἑορτῶν) entnommene auffällige Thatsache der Tödtung des Rindes durch ein schwaches greises Weib vollends zu einem von der Göttin gewirkten, die Macht derselben bezeugenden Wunder. Den Stier, den zehn Männer nicht von der Stelle bringen, führt eine einzige Greisin am Ohre zum Altar; er folgt ihr, wie das Kind der Mutter. Aus dem Segenspruche über Hermione darf nicht gefolgert werden, dass Aristokles ein Localinteresse hatte; er preist die Stätte, weil sie seine Göttin verherrlicht. Aelian vergrössert des Dichters Angabe sogar dahin, die grössten Stiere böten sich selbst zum Opfer an. Gewährt somit auf einen sachlichen Werth zurückgeführt der Hymnus des Aristokles ein unabhängiges Zeugniss für die Opferung der Rinder durch die Priesterinnen, so erheben sich gegen die Art und Weise, wie Pausanias dieselbe geschehen lässt, nicht unerhebliche Bedenken, deren Erwägung zu dem Schlusse führt, dass er unvollständig unterrichtet war. War es möglich, dass alte schwache Frauen mit unfehlbarer Sicherheit die im Tempel frei umherschweifende Kuh erlegten, ein Amt, welches für einen Matador eine Aufgabe wäre? Widerspricht doch die Bauart und Einrichtung des griechischen Tempels ganz und gar dem freien Herumlaufen der Thiere, so wie der Aufstellung eines Brandaltares für blutige Opfer im Naos oder der Cella. Auf diesen Punct hat bereits Bötticher Tektonik der Hellenen (1852) II 386. 407 aufmerksam gemacht. Was nun das zuerst ausgesprochene Bedenken betrifft, so versicherten mich jüdische Schächter, welche die Tödtung der Rinder noch heute vermittelst eines Schnitts durch die Kehle mit einem grossen Messer vollziehen, dass diese nicht grosse Kraft erfordernde Operation sehr wohl von einer alten Frau würde verrichtet werden können, vorausgesetzt, dass das Thier nicht frei herumschweife, sondern gehörig festgelegt

[1] Müller Fragm. hist Graec. IV 331.

sei. Bei dem grossen Opferfeste zu Bareda in Indien trennt der Guikowar (König) alljährlich vor dem Altar einem mächtigen Büffel mit einem einzigen Schwertstreich den Kopf vom Rumpfe, aber man muss sich das Thier dabei festgehalten denken. (Vergl. Globus XX 1871 n. 15 S. 228). Waren also in Hermione ausser den Priesterinnen keine Opferdiener zugegen, welche die Kuh einfingen und etwa wie im Tempel zu Jerusalem mit am Boden befindlichen Haken festlegten, so muss es eine Vorrichtung gegeben haben, welche ohnedem denselben Zweck erfüllte. Was für eine Vorrichtung dies war, können wir nicht ausmachen. Steht indess eine Vermuthung frei, so möchte ich auf eine Einrichtung rathen von derselben Art, wie sie heute in grossen Schweineschlächtereien in Anwendung gebracht wird. Man denke sich für gewöhnlich entfernte, nur für die Ceremonie des Chthonienopfers hinter der Thüre des Naos errichtete sich nach innen zu immer mehr verengende hölzerne Schranken, zwischen denen das Thier beim weiteren Hineingehen plötzlich festgeklemmt stand und worin es etwa durch eine über seinen Rücken gelegte Klappe noch mehr festgelegt wurde. War nun der tödtliche Schnitt geschehen, so mochte die eine zum Auf- und Zumachen eingerichtete Seite der Barriere zurückgeschlagen werden, und so konnte es veranstaltet sein, dass, wie Pausanias erzählt, alle vier Kühe nach einer Seite hinfielen. Bötticher möchte annehmen, es sei (wie das von einigen andern Tempeln nachweisbar ist) ausnahmsweise in einem Seitenbau des Tempels eine besondere Opferküche (culina) angebracht gewesen, in der das Opfer stattgefunden habe; dem aber widersprechen die von Pausanias erwähnten Thatsachen, wonach wir uns die Tödtung nahe am Eingange des Naos und in diesem selbst vorgenommen vorstellen müssen. Ich schliesse daraus, dass das Hermionische Opfer zu der seltenen Art der *ἄπυρα* (Hermann Gottesd. Alterth. § 25, 6. § 67, 8) gehörte, mithin einen Brandaltar nicht erforderte und so von dem gewöhnlichen Opferritual einer jüngeren Zeit auffallend abwich. Ergab sich uns auf diese Weise die Schilderung des Pausanias als der Hauptsache nach glaubwürdig, wenngleich in einzelnen Stücken theils lückenhaft, theils durch den Wunder-

glauben des Volkes übertrieben, so ist kein Grund den durchaus charakteristischen Zug, dass die Tödtung der Kühe mit einer Sichel geschah, für unthatsächlich zu halten, da niemand das Interesse haben konnte diesen Umstand zu erfinden. Diese Erlegung der Kuh mit der Sichel (der Cultus pflegt überall, wenn auch die Ideen unverständlich wurden, wie in andern Formen, so in der Gestalt der Geräthe conservativ zu sein) macht es fast unzweifelhaft, dass der Hermionische Brauch kein gewöhnliches Opfer war, sondern wie das Köpfen des Hahns und des Widders mit diesem Erntewerkzeuge (o. S. 30) und wie die französische Sitte der Hinschlachtung des Stiers auf dem Erntefelde aufzufassen sein wird.[1]

Unterstützt wird diese Annahme durch eine andere gottesdienstliche Handlung, die Diipolien oder Buphonien in Athen. Anfangs Juli d. h. in der Zeit, wann in Attika das Dreschen zu Ende geht, wurde der Altar des Zeus Polieus mit Weizen und Gerste und heiligem Brode, wohl aus dem frischen Getreide, bestreut.[2] Als Wirkung des Festes erwartete man das Ausbleiben von Dürre und Hungersnoth; dies spricht sich in dem Glauben aus, dass es zur Abwehr

[1] So berührt sich unsere Erklärung mit den im Grunde doch weit verschiedenen einiger früheren Forscher. Vorgl. Creuzer Symbolik IV 287: 'Es ist auch die Sichel, unter der die reife Ernte fällt, und die Sichel, womit im Vaterlande des Perseus (zu Hermione) die Priesterinnen den müden Jahresstier im Tempel der Ceres und Proserpina würgen. Es ist das Bild des Segens und des Todes, mag es Sichel, Krummschwert oder Dolch sein und beissen; immer bleibt es das Bild des Schneidens und Trennens, der Aehre von der mütterlichen Erde, des Leibes von der Seele.' Rinck Relig. d. Hellen. II 137: 'Wir können schliessen, dass es (das Opfer an den Chthonien) ein symbolisches Ernten der Erde, ein Dankopfer für die Getreideernte war.' Wie weit meine Auffassung bei gleichen Ausgangspunkten sich von derjenigen von W. Schwartz entfernt, beweist kaum etwas schlagender als seine Deutung des Cultus der Demeter Chthonia (Urspr. d. Myth. S. 185): 'In diesem Gebrauch sind die vier alten Frauen nur Stellvertreterinnen der Demeter, der Gewitteralten (!), welche mit des Regenbogens Sichel die himmlischen Kühe (Wolken) schlachtet.'

[2] Die Belegstellen bei Meursius Graecia feriata in Gronov. Thes. Graec. antiqu. VII 742 ff.

dieser Missstände (*αὐχμῶν δὲ κατεχόντων καὶ δεινῆς ἀκαρπίας γενομένης*) zuerst eingeführt sei; ganz genau dasselbe erhoffte man von den Ceremonien des Erntefestes der Thargelien. Die Aufstellung des ausgestopften Scheinbildes (das an jene deutschen Bilder des Halmthiers, Bacchus u. s. w. erinnert), aber wurde noch in späterer Zeit ganz bewusst aufgefasst als eine Wiederbelebung des Getödteten. Die Hungersnoth sollte aufhören, heisst es in der ätiologischen Stiftungslegende '*τόν τε φονέα τιμωρησαμένων καὶ τὸν τεθνεῶτα ἀναστησάντων ἐν ᾗπερ ἀπέθανε θυσίᾳ*', und von der Ausführung der jährlichen Festhandlung: '*τὴν μὲν δορὰν τοῦ βοὸς ῥάψαντες καὶ χόρτῳ ὑπογκώσαντες ἐξανέστησαν, ἔχοντα ταὐτὸν ὅπερ καὶ ζῶν ἔσχε σχῆμα, καὶ προσέζευξαν ἄροτρον ὡς ἐργαζομένῳ.*' Auf einen ehernen Opfertisch wurden Kuchen und Gerstenbrot, vermuthlich von den ersten Früchten des Ausdrusches, herum vielleicht einstmals Garben oder Aehren ausgebreitet. Dann führten Mitglieder einer bestimmten Priesterfamilie, der *Κεντριάδαι* (Stachler), mehrere zur Ackerarbeit gebrauchte Rinder herbei und trieben sie rings um den Altar. Dasjenige, welches zuerst auf den Altar zuging und von dem Hingelegten frass, anderes mit den Füssen trat (*ἐπὶ τῆς τραπέζης ἐναργιῶς κειμένων, ἵνα τοῖς θεοῖς ταῦτα θύοι, τῶν βοῶν τις εἰσιὼν ἀπ' ἔργου τὰ μὲν κατέφαγε, τὰ δὲ συνεπάτησεν*), wurde auf folgende ceremonielle Weise von den Mitgliedern erblicher Priestergeschlechter getödtet. Jungfrauen, Hydrophoren genannt, brachten Wasser herbei, mit dem die Beilschärfer das heilige Beil zurichteten, ein anderer Priester reichte dem Butypos oder Buphonos, der aus der Familie der Butaden oder Sopatriden stammte, die blanke Waffe, und dieser tödtete das Thier. Der Daitros (Zertheiler), wieder aus einer andern Familie, häutete es ab, zerlegte es und richtete das Fleisch zu, von dem alle assen. Dann stopfte man das Fell des Rindes mit Heu aus und jochte das lebensähnliche Scheinbild an einen Pflug. Im Prytaneum aber wurde gegen alle Theilnehmer des Opfers die Klage auf Mord angestellt; einer schob die Schuld auf den anderen, bis zuletzt das Beil, welches sich nicht verantworten konnte, verurtheilt und ins Meer geworfen

wurde.[1] Schon Mommsen erkannte in den Buphonien ein Dreschfest.[2] Nicht aber die Tödtung des Ackerstiers als solchen hatte die Cultushandlung zum Gegenstande; denn selbst aus dem Verbote bei Todesstrafe irgend jemanden durch Tödtung seines zum Feldwerk dienenden Ochsen auf das empfindlichste in seinem Eigenthum zu schädigen, würde der Ursprung derselben nicht leicht begreiflich zu machen sein, während jede Schwierigkeit sich löst, wenn man an eine Nachbildung der beim Dreschen geschehenen Tödtung des Getreidethiers (der Ackerstier stellte nur symbolisch den Getreidestier dar, wie in Deutschland die vor den ersten Pflug gespannten Rinder als Regenzauber mit Wasser begossen werden, BK. 332), mithin aneine Parallele zu dem vorhin aus Chambéry (o. S. 62) beigebrachten Drescherbrauch denkt. Ganz wie wir das bei dem von Lityerses getödteten Fremden gesehen haben, wird der Kornstier mit einem Mahle aus seiner eigenen Gabe geehrt, ehe er stirbt; dass er Korn und Kuchen vom Altar nehmen darf, bezeichnet ihn als eine Art göttlichen Wesens, ja man könnte vielleicht nicht ohne Wahrscheinlichkeit auf die o. S. 58 und ausführlicher unter Lityerses erläuterte Vorstellung zurückgreifen, dass der Getreidewuchs dem Vegetationsdämon gehörte, von ihm selbst sich zur Speise bereitet sei, von dem Menschen ihm geraubt werde, so dass das Zuschreiten des Thiers auf die Opfergaben, um sie als sein Eigenthum in Anspruch zu nehmen, gerade dieses untor den anderen als die Verkörperung des Korngeistes erkennen liess. Wie man auf den Gedanken gekommen sein sollte, dem Zeus das arbeitende Zugthier etwa als die werthvollste Habe zu bringen, und dann doch dieses Opfer als Frevel zu betrachten, ist nicht ersichtlich. Nahe dagegen lag es, die der Meinung nach jährlich sich vollziehende Passion eines göttlichen Wesens dramatisch darzustellen; die Hinschlachtung musste dem frommen Gemüthe des Naturmenschen freilich als eine Todsünde erscheinen, die,

[1] Porphyrius de abstinentia ed. Hercher II c. 29. 30, vergl. c. 10. Weitere Belegstellen bei Meursius a. a. O.

[2] Heortologie S. 13 Anm., 454.

aus dem unabweisbaren Interesse der Selbsterhaltung begangen und von segensreichen Folgen begleitet, dennoch einer Sühne bedurfte. Das Mahl, von welchem die Theilnahme aller ausdrücklich hervorgehoben wird (ἐγεύσαντο τοῦ βοὸς πάντες), scheint eine besondere Bedeutung gehabt zu haben. Da unsere Schnitter- und Dreschermahle vielfach nach dem vermeintlich in der letzten Garbe gefangenen theriomorphen Korndämon 'Hahn, Hase, Wolf, chien de la moisson' u. s. w. benannt sind, auch mancherorts noch die entsprechenden Thiere dazu aufgetragen werden, liegt der später auch noch aus andern Spuren zu begründende Schluss nahe, dass man familienweise oder genossenschaftsweise unter Theilnahme aller Mitglieder das den Vegetationsgeist repräsentirende Thier, die Versinnlichung des dem eingeernteten Getreide innewohnenden Numens, zu verspeisen pflegte, um seiner Wachsthumskraft theilhaftig zu werden. So sehen wir auch o. S. 62 den Kornstier zum Schnitter- oder Dreschermahl verzehrt. Darf derselbe Gedanke dem Festmahl bei den Buphonien untergelegt werden, so drückt nun vollends die sinnliche Wiederbelebung des Rindes das Wiederaufstehen des Kornstieres im Getreidewuchs des nächsten Jahres aus. Vergl. AWF. 197 die Wiederbelebung des Julbocks, o. S. 60 das jüngste Kalb der Commune und die Verzehrung des als Vertreter des Kornstieres getödteten Rindes halb zum Erntefest, halb bei der Frühlingsaussaat.

---

KAPITEL III.

# DIE LUPERCALIEN.

## § 1. DER SCHAUPLATZ UND DIE HANDLUNGEN DES FESTES.

Das Frühlingsfest der Lupercalien war eine Begehung, welche in italischer Urzeit entstanden in derjenigen Form, die sie in den frühesten Tagen Roms erhalten hatte, ziemlich unverändert daselbst geübt blieb, das Königthum und die Republik, ja die Einführung des Christenthums überdauerte und erst im Jahre 496 n. Chr. den Anstrengungen des dagegen mit Mahnung und Verbot ankämpfenden Papstes Gelasius erlag.[1]

Aus den Schilderungen der Schriftsteller des untergehenden Freistaats und des beginnenden Kaiserreichs lernen wir das Fest kennen, wie es damals bestand. Der Schauplatz desselben war die Roma quadrata, d. h. die auf dem Palatin gelegene früheste Altstadt Roms. Am unteren Abhange des Berges, wo der Weg zum Circus vorbeiführte, lag das Lupercal, eine dem Faunus geheiligte Grotte,[2]

[1] Ueber die Lupercalien und was damit zusammenhängt vergl. Hartung Röm. Myth. II 176 ff. Schwegler Röm. Gesch. I 57. 111. 115. 228. 237. 276. 351. 352. 356 ff. 360 ff. 363. 372. 386. 390 ff. 412. 422. 425. 476. 533. III 259. 274. Mommsen Röm. Gesch. I 1865 S. 50 ff. Preller Röm. Myth. Aufl. 1. 111. 243 ff. 247. 318. 342 ff. 369 ff. 660. Becker-Marquardt Handb. d. R. A. IV 1856 S. 400 ff. Büdinger in N. Jahrb. f. Phil. u. Pädagogik LXXV 201.

[2] Dionys. Halicarn. I 32, 5: *νῦν μὲν οὖν συμπεπολισμένων τῷ τεμένει τῶν πέριξ χωρίων, δυσείκαστος γέγονεν ἡ παλαιὰ τοῦ τόπου φύσις.*

aus welcher ein Quell hervorsprudelte, unmittelbar daneben eine geweihte Umfriedigung (*τέμενος*)[1] und innerhalb derselben, ehedem von einem Feigenbaume (ficus Ruminalis) beschattet, eine kleine Kapelle (sacellnm) der diva Rnmina (von ruma, Mutterbrust, abgeleiteter Indigitalname einer Göttin, welche um das Gedeihen der Säuglinge angerufen wurde).[2] Zur Zeit des Augustus lag die Höhle mit der Quelle mitten im Häusermeere der Weltstadt,[3] der Feigenbaum war bereits nicht mehr vorhanden,[4] doch die Sage behauptete, einst habe hier der Tiberfluss den Fuss des Berges bespült und ein dichter schattenreicher Hain die Grotte umgeben, der dem Faunus heilig war und einen Altar desselben enthielt.[5] An dieser Stelle seien die Zwillinge Romulus und Remus ans Land getrieben und unter dem Feigenbaum,[6] oder in der Grotte[7] von der Wölfin ge-

*ἦν δὲ τὸ ἀρχαῖον, ὡς λέγεται, σπήλαιον ὑπὸ τῷ λόφῳ μέγα, δρυμῷ λασίῳ κατηρεφὲς, καὶ κρηνίδες ὑπὸ ταῖς πέτραις ἐμβύθιοι, ἥτε προσεχὴς τῶν κρημνῶν νάπη, πυκνοῖς καὶ μεγάλοις δένδρεσιν ἐπίσκιος. ἔνθα βωμὸν ἱδρυσάμενοι τῷ θεῷ τὴν πάτριον θυσίαν ἐπετέλεσαν* (die Arkader dem Pan Lykaios), *ἣν μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου Ῥωμαῖοι θύουσιν ἐν μηνὶ φεβρουαρίῳ, μετὰ χειμερίους τροπάς, οὐδὲν τῶν τότε γινομένων μετακινοῦντες.* Neuerdings glaubte ein Engländer Parker die Lupercalgrotte wieder aufgefunden zu haben. Gori bemühte sich (Bull. di Corresp. archeol. di Roma 1867 S. 104 ff.) diese Conjectur zu erhärten, dagegen wies (a. a. O. 157 ff.) Ciconetti mit schlagenden Gründen nach, dass das betreffende Felsloch nichts anderes, als eines der vielen unterirdischen Quellenhäuser oder Wasserkammern sei, welche das alte Rom aus gesundheitlichen oder topographischen Rücksichten herstellte.

[1] Dionys. I 79.

[2] Plutarch. Rom. 4: *τήν τε θηλὴν ῥοῦμαν ὠνόμαζον οἱ παλαιοὶ καὶ θεόν τινα τῆς ἐκτροφῆς τῶν νηπίων ἐπιμελεῖσθαι δοκοῦσαν ὀνομάζουσι Ῥουμιλίαν καὶ θύουσιν αὐτῇ νηφάλια, καὶ γάλα τοῖς ἱεροῖς ἐπισπένδουσιν.* Vergl. Varro de re rust. II 11, 5. Varro bei Non. 167. Plutarch. Qu. Rom. 57. Schwegler Röm. Gesch. I 392. 421.

[3] Dionys. I 79: *τὸ μεν οὖν ἄλσος οὐκ ἔτι διαμένει· τὸ δὲ ἄντρον, ἐξ οὗ ἡ λιβὰς ἐκδίδοται, τῷ Παλαντίῳ προσῳκοδομημένον δείκνυται κατὰ τὴν ἐπὶ τὸν ἱππόδρομον φέρουσαν ὁδόν.*

[4] Schwegler I 392.

[5] Dionys. I 32. 79.

[6] Liv. I 4. Plutarch. Rom. 3 ff.

[7] Verg. Aen. VIII 630.

säugt worden. Das Vorhandensein dieser Sage schon vor Fabius Pictor und Ennius beweist das i. J. 296 v. Chr. von den beiden Aedilen Qu. und Cn. Ogulnius unter dem Feigenbaum aufgestellte eherne Standbild der Wölfin mit den beiden Zwillingen, welches wohlbehalten noch jetzt auf dem Capitole verwahrt wird.[1] Oberhalb der Grotte stand eine sorgsam in Stand gehaltene Strohhütte, die casa Romuli (aedes Romuli, tugurium Faustuli), in welcher die Pontifices von Zeit zu Zeit gottesdienstliche Handlungen vornahmen. Hier sollte Romulus von Faustulus erzogen sein.[2] An diese heiligen Stätten[3] knüpfte sich der alljährlich am 15. Februar[4] begangene Brauch der Lupercalien, der Umlauf der Luperci, an welchem seit Alters zwei nach den Fabiern und den Quinctiern benannte Genossenschaften (Luperci Fabiani und Quinctiliani) activen Antheil nahmen.[5] Ein erstes Hauptstück der Feierlichkeit war ein Opfer von Ziegen, angeblich für Faunus,[6] vor dem Standbilde der Wölfin und der Höhle Lupercal. Auch ein Hund wurde getödtet.[7] Vorher mag das Fest noch durch eine andere gottesdienstliche Handlung inaugurirt sein; denn der Flamen Dialis war doch wohl schwerlich als blosser Zuschauer zugegen,[8] der keine Ziege und keinen Hund berühren durfte.[9] Für jene Opferhandlungen mit Ziegen und Hund, wie es scheint, bereiteten die Vestalinnen aus dem Mehl der im Mai des vergangenen

[1] Liv. X 23. Dionys. I 79. Urlichs de lupa aenea Capitolina. Rhein. Mus. NF. IV 1846 S. 519 ff.

[2] Schwegler I 393. Jordan im Hermes 1873 S. 195.

[3] Plut. Rom. 21: *Καὶ γὰρ ὀρχομένους τῆς περιδρομῆς τοὺς Λουπέρκους ὁρῶμεν ἐντεῦθεν ὅπου τὸν Ῥωμύλον ἐκτεθῆναι λέγουσιν.*

[4] Cal. Maff. et Farnes. Mommsen Inscr. Rom. 6749.

[5] Faviani et Quintiliani appellabantur Luperci a Favio et Quintilio praepositis suis. Paulus Diac. 87 v. Faviani; vergl. Festus s. v. Quinctiliani.

[6] Plut. Rom. 21: *Τὰ δὲ δρώμενα τὴν αἰτίαν ποιεῖ δυστόπαστον· σφάττουσι γὰρ αἶγας.* Ovid. Fast. II 361: Cornipedi Fauno caesa de more capella.

[7] Plut. a. a. O: *Ἴδιον δὲ τῆς ἑορτῆς τὸ καὶ κύνα θύειν τοὺς Λουπέρκους.*

[8] Ov. Fast. II 282: Flamen ad haec prisco more Dialis erat.

[9] Plut. Quaest. Rom. 111.

Jahres gepflückten ersten Aehren der Ernte frische mola salsa.[1] Sodann führte man zwei Jünglinge von patricischem Geschlechte, vermuthlich aus jedem der beiden Collegien einen, herzu, denen einige mit dem vom Ziegenblut gerötheten Messer die Stirne berührten, andere das Blut mit Wolle, die in Milch getaucht war, sogleich wieder abwischten. Wenn dies geschehen war, mussten die Jünglinge lachen.[2] Sodann umgürteten sie sich mit Fellen der so eben geschlachteten Böcke und schnitten andere derselben in Streifen, worauf sie nach abgehaltenem Opferschmause — im übrigen nackt wie die griechischen Ringer — durch die Strassen liefen, indem sie die Begegnenden mit den Riemen schlugen.[3] Eine schwierige Frage ist es, ob man aus der Schilderung des Ovid (Fast. II 359—380) noch weitere sich hieran schliessende Züge der Festfeier herauslesen dürfe. Als Romulus und Remus einst der Sitte gemäss dem Faunus eine Ziege zum Opfer geschlachtet hatten, belustigten sie und ihr beiderseitiges Hirtengefolge sich nach Ablegung ihrer Gewänder im Strahle der Mittagsonne (medias sole tenente vias) mit Speer- und Steinwürfen, während die Priester die Eingeweide an Spiessen brieten und das Opfermahl bereiteten. Da meldet ein Bote, dass Räuber die Rinder forttreiben. In zwei verschiedenen Haufen eilen die Gesellen

[1] Serv. zu Verg. Bucol. VIII 82.

[2] Plut. Rom 21: *εἶτα μειρακίων δυοῖν ἀπὸ γένους προσαχθέντων αὐτοῖς, οἱ μὲν ᾑμαγμένῃ μαχαίρᾳ τοῦ μετώπου θιγγάνουσιν, ἕτεροι δ' ἀπομάττουσιν εὐθὺς ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες. Γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μειράκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν.*

[3] Plut. a. a. O: *Ἐκ δὲ τούτου τὰ δέρματα τῶν αἰγῶν κατατεμόντες διαθέουσιν ἐν περιζώσμασι γυμνοὶ τοῖς σκύτεσι τὸν ἐμποδὼν παίοντες.* Dionys. I 80: *ἡνίκα ἐχρῆν τοὺς περὶ τὸ Παλάντιον οἰκοῦντας τῶν νέων ἐκ τοῦ Λυκαίου τεθυκότας περιελθεῖν δρόμῳ τὴν κώμην γυμνούς, ὑπεζωσμένους τὴν αἰδῶ ταῖς δοραῖς τῶν νεοθύτων.* Plut. Caes. 61: *τῶν δ' εὐγενῶν νεανίσκων καὶ ἀρχόντων πολλοὶ διαθέουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν γυμνοί.* Val. Max. II 2, 9: Facto sacrificio caesisque capris, epularum hilaritate ac vino largiore provecti, divisa pastorali turba, cincti pellibus immolatarum hostiarum, iocantes obvios petiverunt. Ov. Fast. II 361: Cornipedi Fauno caesa de more capella venit ad exiguas turba vocata dapes. Ebds. 379: Posito velamine currunt.

beider Brüder, unbekleidet, wie sie sind, den Räubern nach. Remus mit seinen Fabiern in schnellem Laufe (occursu) das Ziel erreichend kehrt zuerst siegreich zurück und bemächtigt sich der an den Spiessen steckenden Mahlzeit, Romulus und seine Quinctier kommen zu spät und gehen leer aus. 'Fama manet facti: posito velamine currunt, et memorem famam, quod bene cessit habet.' Das ist eine in sich abgeschlossene Dichtung über den Ursprung der Lupercalien (sie ist wahrscheinlich aus der Geschichte des C. Acilius um 160 v. Chr. — vergl. Plutarch Rom. 21 — entlehnt), verschieden von der v. 423 ff. benutzten, nach welcher Juno Lucina die Stiftung des Cultus veranlasst (diese entstammt wohl einem jüngeren Antiquar). Benutzt ist die Erzählung des Fabius Pictor (vergl. Dionys. Hal. I 79): In Abwesenheit des Romulus brach ein Theil der Hirten des Numitor in die Ställe der Römer ein, und, als Remus mit den Seinigen diese verfolgte, stürzten die übrigen aus einem Hinterhalte hervor, umringten ihn unter Steinwürfen und führten ihn gefangen nach Alba Longa; Romulus eilt dann mit seiner Schaar auf verschiedenen Wegen dorthin, errettet den Bruder und Grossvater und gelangt zur Anerkennung seiner königlichen Abkunft. Es ist das einfach dieselbe Geschichte, welche von der Jugend des Cyrus und unvollständiger von Miletos und Kydon[1] erzählt wird, nur episch ausgesponnen und durch Hinzutritt einer zweiten Figur, des Remus, modificirt. Diese Legende gewährte aber die allgemeine Situation — den Streit zwischen den Hirten des Numitor und den Schaaren der beiden Brüder —, welche mehrere Schriftsteller verwandten, um — abweichend von der Tradition, dass Faunus-Evander der Stifter des Lupercaliencults gewesen sei (u. s. w.) — Romulus zum Urheber desselben zu machen und durch eine historische Begebenheit seine Gebräuche zu deuten. Ein gewisser Butas (Plut. Rom. 21, vergl. Val. Max. II 2, 9) macht zum Anlass dieser Stiftung die Siegesfreude über die Eroberung von Alba Longa; andere (z. B. Aelius Tubero, Ciceros Schwager, vergl. Dionys. Hal. I 79, Livius

[1] Vergl. W. Roscher Apollon und Mars. S. 79.

I 5) vereinigten die Ableitung des Festes von Evander und von Romulus mit Fabius Pictor so, dass sie die Hirten des Numitor den Remus bei der Feier des Lupercalienfestes gefangen nehmen lassen. Wenn der in der Familie der Acilier um 760 v. Chr. begegnende Name Kaeso (Mommsen C. J. L. I S. 530. a. U. 604) das Anzeichen einer näheren Beziehung dieses Geschlechtes zum Lupercaliencultc wäre (s. unten), so müsste es um so wahrscheinlicher sein, dass der gleichzeitige C. Acilius aus genauer Kunde der Festgebräuche heraus seinen Bericht über den Ursprung des Festes modelte. Man könnte versucht sein daraus einen Rückschluss auf folgende Stücke des Brauches selbst zu machen: 1. Das Opfer fand zur Mittagszeit statt. 2. Hieran schloss sich zunächst ein Scheinkampf und eine Lithobolie. 3. Die beiden Lupercalgenossenschaften laufen in Intervallen und getrennten Haufen, jede für sich. 4. Am Opfermahle haben nur die Fabier Theil, nicht die Quinctier. Wieweit aber diese Conjectur zutrifft, muss unentschieden bleiben. Der Kampf und die Lithobolie scheint doch der zu den Lupercalien in keiner Beziehung stehenden Erzählung des Fabius Pictor entnommen. Hinsichtlich der Ausschliessung der Quinctier vom Opferschmause aber äussert Hartung Röm. Myth. II 181 die unbewiesene und unwahrscheinliche, aber ebenso wenig mit sicheren Gründen zu widerlegende Vermuthung, hier sei dem Schriftsteller eine Verwechselung mit dem bekannten Verhältniss der Potitier und Pinarier im Cultus des Hercules an der Ara Maxima begegnet.

Die Collegien der Luperci waren ursprünglich wohl Gentilgenossenschaften, später wurden auch Mitglieder anderer Geschlechter in das Collegium aufgenommen, doch mussten nun wahrscheinlich wenigstens jene beiden mit dem Messer berührten Jünglinge der eine ein Fabier, der andere ein Quinctier sein. Sie waren die Anführer der umlaufenden Schaar, spielten eine auszeichnende Rolle und trugen vielleicht κατ' ἐξοχήν den Namen Lupercus als Ehrentitel auf ein Jahr, bis mit dem Feste des neuen Jahres ein anderer Lupercus an ihre Stelle trat, geradeso wie in deutschen Städten der den Mai als Repräsentant des Frühlingsgenius

einreitende Maigraf Namen und Würde ein Jahr lang behielt, und wie Schnitter oder Binder der letzten Halme ein ganzes Jahr lang Wolf, Bock, Hahn u. s. w. genannt werden. Diese Sätze gründen sich auf die nachstehenden Thatsachen. In einem von Plutarch (Rom. 21) bewahrten Auszuge aus Butas, einem Griechen, der nach dem Muster des Kallimachus den Ursprung auffallender römischer Gebräuche aus alten Sagen zu erklären suchte, heisst es, das Lupercalienfest werde zur Erinnerung daran gefeiert, dass Romulus und Remus nach Besiegung des Amulius voll Freude nach dem Orte gelaufen seien, wo sie die Wölfin einst gesäugt habe; wie Romulus und Remus damals mit dem Schwerte in der Hand von Alba Longa fortgerannt seien, liefen jetzt die edelen Jünglinge (*τρέχειν τοὺς ἀπὸ γένους*) die Begegnenden schlagend, und das blutige Schlachtmesser werde ihrer Stirn genähert als Sinnbild der Todesgefahr, in der jene einst geschwebt hätten, die milchgetränkte Wolle als Andeutung der Nahrung, die sie von der Wölfin empfangen. Diese ätiologische Deutung setzt voraus, dass jene beiden Jünglinge, die Plutarch in seinem Auszuge aus Butas mit denselben Worten (*ἀπὸ γένους*) als besonders vornehm aus der Zahl der übrigen hervorhebt, wo nicht die alleinigen Läufer, so doch die Anführer des Laufes waren; sie war unmöglich, wenn dieselben bei dem Umlaufe eine passive oder untergeordnete Rolle spielten.[1] Uebrigens hat schon Hartung (II S. 178) eingesehen, dass die mit dem Opferblut bestrichenen Jünglinge wahrscheinlich die beiderseitigen Führer waren. Dies macht nun auch noch ein anderer Umstand glaublich. Paulus Diaconus nämlich, der durch Festus und Verrius Flaccus auf Varro zurückgeht, leitet den Namen der Luperci Fabiani und Quinctiliani 'a Favio et Quintilio *praepositis* suis' ab, offenbar, weil der Regel nach je ein Fabier und ein Quinctier[2], deren es

[1] Vergl. auch Val. Max. II 2, 9.

[2] Die Schriftsteller brauchen die Formen Lupercus Quinctilius und Quinctilianus; auf Inschriften dagegen ist der Name Quinctialis geschrieben. Mommsen R. G. I 53 wies nach, dass letztere Form die ältere und richtige sei, so dass die zu den ältesten römischen Ge-



immerhin noch mehrere in der Genossenschaft geben mochte, während die übrigen auch anderen Geschlechtern angehörten, ihr Anführer sein musste. Nun hat aber Mommsen (Röm. Forsch. I Berl. 1864 S. 17. 29) bereits auf die Thatsache hingewiesen, dass der Vorname Kaeso als patricischer sich lediglich bei den Fabiern und Quinctiern finde, und vermuthet, derselbe möge mit dem Lupercalienbrauche zusammenhängen und auf das dabei vorkommende Riemenschlagen zurückgehen. Die vom Participium Pass. hergenommene Form Kaeso konnte aber wohl schwerlich den Schlagenden bedeuten, sondern ist, wie von nasus Naso, der eine (grosse) Nase hat, von caesa Hieb (vergl. caesum Einschnitt, Komma) in der Bedeutung einen Hieb habend abgeleitet, indem man die Berührung der Stirn mit dem Opfermesser als einen symbolischen Hieb oder Schnitt ausdeutete oder wirklich einst in Milderung roherer Sitte an Stelle eines Hauteinschnitts treten liess. Mithin wird Mommsens Ausführung dahin zu modificiren sein, dass Mitglieder derselben Geschlechter, welche die Praepositi stellten, auch der dem Mahle und Umlauf voraufgehenden Ceremonie unterlagen und einen daher rührenden Beinamen zum Vornamen machten. Zwar mögen jene beiden patricischen Geschlechter schon frühe sich genöthigt gesehen haben in gewissen Fällen die Ehre mit Mitgliedern einer anderen Familie zu theilen; schon in den Jahren 450 und 399 v. Chr. weisen die Consularfasten den Vornamen Kaeso in der Familie der Duilier auf, um 150 in derjenigen der Acilier; kurz vor (nach?) Caesar gelangt sogar ein Freigelassener, der durch Heirath mit einer Erbtochter des altadeligen Geschlechtes der Geganier zu Reichthum und Würden emporsteigt, zur Stellung des 'magister Lupercorum' (Mommsen C. J. L. I n. 805), ungefähr um dieselbe Zeit ein mit dem Bürgerrecht beschenkter Peregrine zu demselben Ehrenamt (Mommsen

schlechtern gehörigen Quinctier, nicht die jüngere Familie der Quinctilier, den Genossenschaften den Namen gaben, deren ursprünglich alleinige Inhaber, deren spätere Vorsteher sie nach obenstehender Auseinandersetzung waren.

C. J. L. I S. 206. 186. Henzen n. 6010). Wenn die Inschriften Orelli 2256. 4920 echt sein sollten, in denen von einer mehrmaligeu Uebernahme des Luperkenamtes die Rede zu sein scheint (die erste Inschrift ist jedoch der Fälschung verdächtig, bei der zweiten die Auslegung unsicher), so wäre dieser Wechsel des Amtes mit der Ständigkeit der Sodalitas doch wohl am besten durch die Annahme zu vereinigen, dass von dem Praepositus oder Magister als Lupercus κατ' ἐξοχὴν die Rede war, und dass dieser aus der Zahl der Mitglieder des im übrigen ständigen Collegiums alljährlich durch eine besondere Neuwahl hervorging. Hierauf leitet aber auch eine unzweifelhaft echte Inschrift aus späterer Zeit (Orelli 2253, vergl. Mommsen a. a. O. S. 206), auf welcher ein freigelassener Unterbeamter (Viator Aed. Pl.; Accensus Cos.) sich Lupercus Quinctialis vetus nennt, schwerlich, wie Orelli wollte, zum Unterschiede vom Collegium der Luperci Julii, sondern als Lupercus des alten Jahres im Gegensatz zu dem schon erwählten Lupercus des neuen Jahres (Lupercus designatus, Orelli 2251). Genau in dem nämlichen Sinn braucht Livius III 64 tribuni veteres für die Tribunen des zuletzt vergangenen Jahres. Sei nun diese Auffassung richtig, oder müsste den Zeugnissen entnommen werdeu, dass die neuernannten Luperci vor dem Eintritt ins Collegium (?) bis zur wirklichen Einführung designati, nach dem Austritt aus der Genossenschaft aber noch als ehemalige Luperci (Luperci veteres, vergl. anciens magistrats) bezeichnet wurden, jedenfalls machten ausser den beiden Anführern viele Jünglinge aus guten Familien, zum Theil noch zarten Alters, nur mit einem Schurze bekleidet und in neuerer Zeit nach dem Muster griechischer Gymnasten mit Oel gesalbt als Mitglieder jener beiden Collegien den Umlauf mit. Caesar stiftete und dotirte i. J. 44 v. Chr. noch eine dritte Genossenschaft, die ihm zu Ehren den Namen der Luperci Juliani trug. Auch sie hatte einen Anführer. Als solcher fungirte der damalige Consul M. Antonius, der bei dem Umlauf Caesar die Krone bot. Die Verflechtung mit der neubegründeten Monarchie brachte während der Bürgerkriege das ganze Institut der Lupercalien in Misscredit und Abgang, bis die Restauration

unter Augustus dasselbe in der von Caesar reformirten Form[1] und Ausstattung wiederherstellte und mit neuem Glanze belebte; nur wurde ein reiferes Alter zum Eintritt in das Colleg zum Beding gemacht.[2] Der Umlauf der Luperci umschrieb den Umkreis der palatinischen Altstadt,[3] seit Caesar dehnte sich derselbe auch noch auf andere Strassen und Plätze aus,[4] von einer erwartungsvollen und der Segnungen des heiligen Umgangs begierigen Menge dicht umdrängt (gregibus humanis cinctum)[5], es scheint, dass unter anderen auch die equites equo publico daselbst Aufstellung genommen hatten.[6] Unter Scherzen, lasciven Redensarten und Gesängen[7], in denen hauptsächlich der Lebenswandel bekannter Personen durchgehechelt und verspottet wurde[8], schlugen die Luperci mit den aus Fellen der geopferten Ziegen geschnittenen Hautstreifen alle, die

---

[1] Becker-Marqnardt IV 406, Anm. 2778. Cic. Phil. XIII 15, 31. Cic. nd Caes. jun. l. II bei Nonius S. 187. Monum. Ancyr. IV 2.

[2] Sueton. Octavian. 31: Lupercalibus vetuit currere imberbes.

[3] Varro de L. L. VI 34: quod tum februatur popnlus, id est Luporcis nudis lustratur antiquom oppidum Palatinum gregibus humanis ciuctum. Augustin. de C. D. XVIII 12: Nam et Lupercorum per sacrnm viam ascensum atque descensum sic interpretantur. Dionys. I 80: περιελθεῖν δρόμῳ τὴν κώμην.

[4] Plut. Caes. 61: διαθέουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν. Plnt. Ant. 12: Ἦν μὲν γὰρ ἡ τῶν Λυκαίων ἑορτὴ Ῥωμαίοις, ἣν Λουπερκάλια καλοῦσι, Καῖσαρ δὲ κεκοσμημένος ἐσθῆτι θριαμβικῇ καὶ καθήμενος ὑπὲρ βήματος ἐν ἀγορᾷ τοὺς διαθέοντας ἐθεᾶτο. Es sind die Rostra aedis Divi Julii gemeint bei der Regia in der Nähe des Castortompels. Vergl. Jordan im Hermes 1873 S. 276 ff.

[5] Varro a. a. O.

[6] Becker-Marquardt IV 405, Anm. 2776.

[7] Gelasius advers. Andromachum (Baronii annalos ecclesiast. Antverp. 1596 VI 514, v. J. 496): 'Dicite, inquam, Luporcaliorum patroni et revera divinitatis ludibria et cantilenarum turpium defensores, digni magistri vesaniae et qui non sine causa sana capita non habetis, digni hac religione, quae obscoenitatum et flagitiorum vocibus celebratur, videritis ipsi, qnid vobis salutis impendat, quae tantam moribus labem perniciemque proponit.

[8] Gelasins a. a. O.: Nec est, quod dicatis, potius haec agendo et facinora uniuscuiusque vulgnndo deterreri a talibus commissis animos et pudore refrenari, ne de his publica voce cantetur;

ihnen in den Weg kamen,[1] besonders aber Frauen;[2] diese vornehmlich boten ihnen entweder den *Rücken* oder *beide Hände* dar, um darauf den segnenden Schlag zu empfangen.[3] Die Wirkung dieser Ceremonie, beziehungsweise sie selbst pflegte man mit den Worten februare,[4] februatio zu bezeichnen, Ausdrücken, die in den Pontificalbüchern mit purgare, lustrare, *καθαίρειν*[5] umschrieben wurden, wie denn auch die Hautstreifen selbst februa[6],

---

quando (sicut ille ait) non tam deterrere, quam admonere animos haec ludibria videantur et sicut ille dixit

iram atque animos a crimine sumunt.

Eo impudentiores effecti, quo crimine publicato expositaque verecundia nihil superest omnino quod pudeat nec habet quod metuatur publicari, sed jam se fiducialiter exerat, qualis in propatulo non per coërcitionem sed potius per quandam laetitiam et celebritatem nominum decantata est quaelibet illa persona. Vergl. Nicol. Damasc. in Feder Excerpta e cod. Escurial. S. 145: *μετὰ δὲ ταῦτα ἑορτὴ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐγένετο χειμῶνος, Λουπερκάλια καλεῖται, ἐν ᾗ γηραιοί τε ὁμοῦ πομπεύουσι καὶ νέοι γυμνοὶ ἀληλιμμένοι τε καὶ διεζωσμένοι, τούς τε ὑπαντῶντας κατακερτομοῦντες καὶ τύπτοντες αἰγείοις δοραῖς.*

[1] Plut. Anton. 12: *διαθέουσι — σκύτεσι λασίοις καθικνούμενοι μετὰ παιδιᾶς τῶν ἐντυγχανόντων.* Plut. Caes. 61: *διαθέουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν γυμνοὶ σκύτεσι λασίοις τοὺς ἐμποδὼν ἐπὶ παιδιᾷ καὶ γέλωτι παίοντες.* Varro a. a. O: tum (Lupercalibus) februatur populus.

[2] Paulus Diac. 57: Mos enim erat Romanis in Lupercalibus nudos discurrere et pellibus obvias quasque feminas ferire.

[3] Ov. Fast. II 443: sua terga maritae pellibus exsectis percutienda dabant. Plut. Caes. 61: *πολλαὶ δὲ καὶ τῶν ἐν τέλει γυναικῶν ἐπίτηδες ὑπαντῶσαι παρέχουσιν ὥσπερ ἐν διδασκάλου τὼ χεῖρε ταῖς πληγαῖς.* Juvenal. II 142: Steriles moriuntur —, nec prodest agili palmas praebere Luperco.

[4] Paulus Diac. 85: Lupercalia, quo die mulieres februabantur a lupercis. Varro a. a. O.

[5] Lyd. de mens. IV 20: *φεβρουᾶρε τὸ καθᾶραι τὰ ποντιφικάλια βιβλία καλεῖ.* Varro de L. L. VI 13: Februum Sabini purgamentum, et in sacris nostris verbum; nam et Lupercalia februatio, ut in Antiquitatum libris demonstravi. Ov. Fast. II 19: Februa Romani dixere piamina patres. Dionys. I 80: *τοῦτο δὲ καθαρμόν τινα τῶν κωμητῶν πάτριον ἐδύνατο, ὡς καὶ νῦν ἔτι δρᾶται.*

[6] Servius zu Verg. Aen. VIII 343: Nam pellem ipsam capri veteres februum vocabant. Paulus Diac. a. a. O: Quaecumque denique



der Tag des Festes dies februatus, der noch durch eine andere Februation (an den Kalenden) ausgezeichnete Monat desselben Februarius sc. mensis genannt ist.[1] Die Reinigung bezog sich zwar auch auf das sittliche Gebiet[2], jedoch vorzugsweise auf das Leibesleben. Ovid sagt Fast. II 29 vom Ausdrucke februum redend ausdrücklich: 'Denique quodcumque est, quo corpora nostra piantur, hoc apud intonsos nomen habebat avos'. Worin das Wesen dieser Reinigung bestand, ersieht man daraus, dass das christliche Rom an der Feier der Lupercalien mit äusserster Zähigkeit festhielt, weil der Volksglaube behauptete, dass die Feier der Lupercalien Pest und böse Krankheiten vernichte und fern halte, Gesundheit und Leben der Landeseinwohner wahre, die Unterlassung des Festes Seuchen herbeiziehe oder wachrufe.[3] Mithin ist die

purgamenti causa in quibusque sacrificiis adhibentur, februa appellantur. Id vero, quod purgatur, dicitur februatum.

[1] Plut. Rom. 21: *Τὰ δὲ Λουπερκάλια τῷ μὲν χρόνῳ δόξειεν ἂν εἶναι καθάρσια· δρᾶται γὰρ ἐν ἡμέραις ἀποφράσι τοῦ Φεβρουαρίου μηνός, ὃν καθάρσιον ἄν τις ἑρμηνεύσειε, καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τὸ παλαιὸν ἐκάλουν Φεβράτην.* Vergl. Plut. Quaest. Rom. 68. Varro a. a. O: Rex quom ferias menstruas Nonis Februariis edicit, hunc diem februatum appellat. Paulus Diac. a. a. O: Februarius mensis dictus, quod tum, id est extremo mense anni, populus februaretur, id est lustraretur ac purgaretur — is quoque dies Februatus appellabatur.

[2] Ov. Fast. II 35: Omne nefas omnemque mali purgamina causam credebant nostri tollere posse senes.

[3] Papst Gelasius in seiner Epistel adversus Andromachum Senatorem (den Bruder des magister officiorum Faustus) caeterosque Romanos, qui Lupercalia secundum pristinum morem colenda constituebant, führt den Römern den Widerspruch zu Gemüth, den sie begehen, indem sie den alten Brauch festhalten, den sie nicht mehr in Person, sondern durch schlechtes Gesindel ausführen lassen: Si magna sunt, si divina, si salutifera, si in his vitae vestrae pendet integritas, cur vos pudet per vos ipsos talia celebrare? (Baronius a. a. O.). Vergl. ebds. S. 512: Quomodo autem non in hanc partem recidit, qui cum se Christianum videri velit et profiteatur et dicat, palam tamen publiceque praedicare non horreat, non refugiat, non paveseat, ideo morbos gigni, quia daemonia non colantur et deo Februario non libetur? Gelasius sucht die Nichtigkeit dieses Glaubens zu erweisen, indem er einmal darauf hinweist, dass trotz der in Rom stets gefeierten Lupercalien Livius

Reinigung zu verstehen im Sinne der Vernichtung aller dem Wachsthum und Gedeihen des Körpers schädlichen und hinderlichen Stoffe (omnem mali causam) oder vielmehr dämonischen Mächte (Krankheitsgeister), welche nach der Anschauung des Alterthums gerne als Schmarotzer dem Leibe einwohnend gedacht werden. Es ist wohl deutlich, welches Interesse jedermann daran hatte von den heiligen Hautstreifen berührt zu werden, insofern er davon Gesundheit und Wohlsein für das ganze Jahr zu erlangen hoffte. In Bezug auf das weibliche Geschlecht äusserte sich diese Wirkung vermeintlich besonders darin, dass Ehefrauen von allen verderblichen Einflüssen befreit wurden, welche sie hinderten Mütter zu werden, weshalb vorzugsweise solche Frauen, die bisher verschlossenen Leibes geblieben waren, das Heilthum der Lupercalien suchten.[1] Selbst Jungfrauen unterzogen sich dem Brauche, um im Falle der Vermählung dem Gatten die Fähigkeit erwünschter Familienvermehrung zuzubringen.[2] So sehr trat unter allen erhofften Heilwirkungen des Festes die Beziehung auf den Kindersegen in den Vordergrund, dass die Schriftsteller grossentheils ihrer allein gedenken, und dass die theologische Speculation ge-

---

sehr viele und vorheerende Seuchen zu verzeichnen gehabt habe; dass zu seiner Zeit Etrurien, die Aemilia menschenleer geworden seien, obwohl in der Hauptstadt die Lupercalien noch fortbestünden, in Campanien aber dieselbe Entvölkerung herrsche, die doch nimmermehr durch Aufhebung der Lupercalien hervorgerufen sein könne, da solche hier niemals bestanden. Als kürzlich Kaiser Anthemius (467—473) nach Rom kam, seien die Lupercalien gefeiert, und dennoch eine furchtbare Pest ausgebrochen. Andererseits wisse Livius nichts davon, dass das Lupercalienfest zur Abwehr von Krankheiten gestiftet sei, sondern nach ihm gehe dasselbe nur die Fruchtbarkeit der Weiber an.

[1] Ov. Fast. II 423 ff: Nupta quid exspectas? Non tu pollentibus herbis, nec prece, nec magico carmine mater eris. Excipe foecundae patienter verbera dextrae. Jam socer optatum nomen habebit avi. Plut. Rom. 21: *Αἱ δ' ἐν ἡλικίᾳ γυναῖκες οὐ φεύγουσι τὸ παίεσθαι νομίζουσαι πρὸς εὐτοκίαν καὶ κύησιν συνεργεῖν.*

[2] Serv. zu Verg. Aen. VIII 343: Nonnulli propter sterilitatem hoc sacrum dicunt a Romulo constitutum ideoque et *puellae* de loro capri caeduntur, ut careant sterilitate et fecundae sint.

schäftig war, aus ihr als dem Hauptstück und Mittelpunct der Begehungen den Urheber des Brauches zu errathen. Die nächste Vermuthung richtete sich naturgemäss auf die Geberin des Eheglücks und eines glücklichen Wochenbettes, Juno Lucina,[1] und es entstand daher die ätiologische Sage, da die Ahnmütter der Römer, die geraubten Sabinerinnen, unfruchtbar blieben, habe Juno in ihrem heiligen Haine an den Esquilien die Mahnung vernehmen lassen: 'Italidas matres sacer hircus inito!' Durch Stiftung des Lupercalienbrauches sei diese Weisung erfüllt, worauf mit Lucinas Hilfe die Weiber schwanger wurden.[2] Diese historische Combination hatte eine weitere zur Folge. Da es nämlich in Rom wohlbekannt war, dass die Juno Sospita (Sispita) in Lanuvium, auch eine Göttin der Fruchtbarkeit, nach Roscher eine ursprüngliche Mondgöttin, welche als Vorsteherin der menstrua purgatio der Frauen auch 'februlis, februalis, februata' war,[3] mit einem Ziegenfell bekleidet dargestellt wurde,[4] leitete man auch den Schurz der Luperci von Juno ab und bezeichnete denselben als 'Gewand der Juno' (amiculum Junonis).[5] Da aber nach Ausweis der Kolossalstatue der Sospita (Museo Pio Clementino II 21 = Clarac pl. 418, 731) das amiculum Junonis — der Nebris ähnlich — aus einem über die Schulter geschlagenen, dem Gewande aufliegenden und über den Rücken herabhängenden Ziegenfelle bestand, dessen Kopf zugleich als Helm diente, dessen Füsse über der Brust in Knoten geschlagen waren, während das Bocksfell der Luperci die Lenden umgürtete (o. S. 75), mithin dem Bocksfellschurz der Satyrn auf der hellenischen Bühne ähnlich war, so ist es wahrscheinlich, dass

[1] Preller Röm. Myth. 242—245. W. Roscher Juno und Hera Leipzig 1875, S. 16 ff.

[2] Ov. Fast. II 429 ff.

[3] Preller Röm. Myth. 247.

[4] W. Roscher Juno und Hera S. 21. 35.

[5] Paul. Diac. a. a. O: Februarius mensis dictus — vel a Junone Februata, quam alii Februalem, Romani Februlim vocant, quod ipsi eo mense sacra fiebant eiusque feriae erant Lupercalia, quo die mulieres februabantur a lupercis amiculo Junonis.

ein engerer historischer Zusammenhang zwischen beiden Insignien nicht bestand, mithin die Betheiligung der Juno bei den Lupercalien der theologischen Gelehrsamkeit und keineswegs dem alten Volksglauben angehörte. Dieser wusste dagegen noch von anderen Verhältnissen, in welchen sich die Segenskraft des Brauches wirksam zeigte. Der Umzug der Luperci theilte seine heilbringende Wirkung dem gesammten Umkreise, dem Boden mit, den der Lauf berührte[1] oder umschrieb, ja er hob angeblich, wie die Unfruchtbarkeit der berührten Frauen, so in Roms Umgegend die Unfruchtbarkeit der Aecker auf[2] und brachte erwünschtes Wachsthum.[3]

## § 2. DER NAME LUPERCI.

Wir beginnen unsere sachliche Erörterung des Lupercalienbrauches mit der Untersuchung über die Bedeutung des Namens, da eine solche, falls sie zu einem reinen Ergebniss geführt werden könnte, Aufschluss über die Grundbedeutung des Festes geben müsste. Leider aber kommt eine gewissenhafte Erwägung der sachlichen und lautlichen Verhältnisse nicht darüber hinaus, unter mehreren Möglichkeiten das Wahrscheinlichere herauszufinden und vorläufig als wahr anzunehmen. Der nächste Gedanke richtet sich

---

[1] Ov. Fast. II 31: Secta quia pelle Luperci omne solum lustrant.

[2] Gelasius, der aus dem Livius herausgelesen hat, in älterer Zeit hätten die Lupercalien nur den Zweck gehabt, die Fruchtbarkeit der Frauen zu erwecken, polemisirt a. a. O. S. 513. 514 gegen die (jedenfalls aus uralter Zeit überlieferte, von ihm mit Unrecht für modern gehaltene) Ueberzeugung seiner Zeitgenossen, das Fest äussere Einfluss auf das Gedeihen der Ackerbestellung in Roms Umgegend: Ut sterilitas sit continuata terrarum, Lupercalia sublata fecerunt, an nostrorum merita peccatorum? Sterilitas certe feminarum debuit provenire, propter quam auferendam Lupercalia instituta iactantur, non sterilitas terrarum, propter quam Lupercalia non sunt instituta.

[3] Lydus de mens. IV 20: *Ἀνύσιος δὲ ἐν τῷ περὶ μηνῶν Φεβρουὸν τὸν καταχθόνιον εἶναι τῇ Θούσκων φωνῇ λέγει, καὶ θεραπεύεσθαι πρὸς τῶν Λουπερκῶν ὑπὲρ ἐπιδόσεως τῶν καρπῶν.*

auf die Analogie von Luperci mit den ähnlich klingenden Worten wie nover-ca, *alter-cus (Stammwort zum Verbum altercor), Mamer-cus, *pater-cus (Simplex von Paterc-ulus vergl. pater-nus). Alle diese Worte enthalten das Suffix -co, im übrigen aber sehr verschiedene Stämme. Mamercus, patercus gehen auf die Substantivformen Ma-mert-, pa-tr- zurück, al-ter-cus (der andersauftretende, Gegner), nov-er-ca (die neuere sc. Mutter) sind durch das Comparativsuffix -ter -er von den Adjectiven alius, novus abgeleitet. Gleiche comparative Bildungen sind hester-nus, acter-nus, hodier-nus, noctur-nus. (Zs. f. vgl. Spr. III 166. XV 159). Lupercus würde diesen Analogien zu Folge entweder auf ein Substantiv oder ein Adjectiv luper zurückführen, das naoh keiner Analogie von lupus Wolf abgeleitet sein könnte, sondern im ersteren Fall etwa wie puer (Wurz. pu zeugen) unmittelbar von einem Verbalstamm lup-, in letzterem als Comparativform von einem Adjectiv lupus gebildet sein müsste. Beide Formen finden sich nicht allein nicht vor, sondern es fehlt auch jede Spur ihres einstigen Daseins in irgend einem verdunkelten oder halbverschollenen Sprachrest. Zwar ein naheliegendes Seitenstück scheint uns die völlige Ableugnung einer Erklärung des in Rede stehenden Wortes auf dem bisher eingeschlagenen Wege zu verbieten: die beiden Familien der Potitier und Pinarier, welche nahe bei dem Lupercal den Dienst des Sancus-Hercules an der Ara Maxima versahen, hiessen Cupenci. Ein cupen-is oder cupen-us, woher dieses Wort (gleich juven-ca von juvenis) abgeleitet sein muss, ist ebenso unerhört als luperus; beide Formen könnten mit einander untergegangen sein; aber im höchsten Grade verdächtig und, wie ich glaube, entscheidend ist es, dass weder für die Wurzel noch für das Suffix von lupercus ein passendes Analogon im italischen Sprachgebiet aufzufinden ist.

Geben wir den Versuch auf, luperci aus lupus Wolf mit mehreren suffixalen Elementen zu erklären, so bietet sich die zweite Möglichkeit, das Wort als Zusammensetzung aufzufassen. Schon die Alten deuteten es als Wolfsabwehrer von lupus und arceo. Diese Ableitung empfiehlt sich aus lautlichen Gründen in hohem Grade. Nach der Analogie

vieler anderer zusammengesetzter Wörter (publicola, agricola, carnivorus u. s. w.), deren zweiter Compositionstheil den entsprechenden Verbis theils coordinirt ist, theils als Stammwort zu Grunde liegt (vergl. aedi-tuus, alti-sonus, quadri--jugus, ossi-fragus neben tueor tuor, sonare, tonare, jungere, frangere), kann auch lup-ercus regelrecht aus lupus und -arcus neben arceo gebildet sein. Ein genaues Analogon gewährt multi-vidus neben video. Die Schwächung des e aus a entspricht der entschiedenen Vorliebe des lateinischen r für diesen Laut. So gut mithin die Uebersetzung von luperci durch Wolfsabwehrer aus sprachlichen Gründen sich rechtfertigen liesse, so wenig passend erscheint sie, wenn man den Ritus der Lupercalien mit der Fackel sachlicher Kritik beleuchtet. Denn 'Wolfsabwehrer' konnten die Umläufer doch nur in dem Falle sich nennen, wenn ihre Begehung ausschliesslich oder ganz vorwiegend einen pastoralen Zweck, das Gedeihen der Heerden u. s. w. verfolgte. Nichts aber davon ist bemerkbar; Menschen werden geschlagen, nicht Thiere, die Aecker sollen fruchtbar werden; und wenn wir auch etwa annehmen dürfen, dass in älterer Zeit neben Menschen und Pflanzen die Heerde als Object der Heilswirkungen nicht vergessen ward, so stand dieselbe doch auch damals nicht in vorderster Reihe; denn um die Mauern der ältesten palatinischen Stadt, um den Wohnsitz der Menschen, nicht um die Grenzen der Viehweide und der Saatäcker geschah der segenheischende Umzug. Zwar Hartung vermuthet, dass die Luperci, als die palatinische Stadt noch klein war, ins Freie hinaus zu den Heerden und ihren Hütern gelaufen seien, und führt dafür öfters Varros Worte, die Stadt sei von Menschenheerden (gregibus humanis) umstellt (o. S. 81), sodann die Sage an, dass Romulus und Remus den Brauch zum Andenken an eine Errettung ihrer Heerden aus Räuberhänden gestiftet (o. S. 75). Aber ersterer Grund ist völlig nichtig, und auch die Errettung der Heerde fliesst aus der älteren Gestalt der Sage vom Romulus, wie Fabius Pictor sie kennt (o S. 76), welche durch ihre Uebereinstimmung mit der Geschichte des Cyrus als mythisch, nicht ätiologisch sich erweist. Gleich-

wohl dürfte auch so noch gefragt werden, ob nicht etwa die Abwehr von Wölfen in figürlichem Sinne, das heisst von bösen Dämonen, die Krankheit und Misswachs verursachen, gemeint sei. Die Spuren einer diese Auffassung begünstigenden Anschauung, welche als Kehrseite derjenigen von den Hirpi Sorani[1] sehr wohl möglich wäre, sind indessen sehr schwach[2], und schon die Anknüpfung der Sage von den Kindern Romulus und Remus und der säugenden Wölfin an das Lupercal spricht wenigstens dafür, dass das noch lebendige Sprachgefühl einer ziemlich frühen Zeit von der Zusammensetzung des Wortes luperci aus lupus und arceo nichts wissen wollte.

[1] Vergl. dass der Werwolf im Kornfeld drin sitzt, nach anderen in einem solchen keine Macht über den Menschen hat u. s. w. Roggenwolf[2] 44.

[2] Im römischen Hochzeitsbrauch bestrich die Neuvermählte Schwelle und Thürpfosten mit Wolfsfett, damit die Geister der Unfruchtbarkeit nicht Einlass fänden, 'ne quid mali medicamenti inferretur', Masurius bei Plin. H. N. XXVIII 9, 37. Vergl. Serv. zu Verg. Aen. IV 458. Auch der Rachen diente gegen Bezauberung. 'Veneficiis rostrum lupi resistere inveteratum aiunt, ob idque villarum portis, praefigunt.' Plin. H. N. XXVIII 10, 44. Das muss vielleicht so aufgefasst werden wie das folgende von Plinius empfohlene zauberische Abwehrmittel, als ein Vertreiben des Aehnlichen durch das Aehnliche. Plin. H. N. XXVIII 20, 81: Lupos in agrum non accedere, si capti unius pedibus infractis cultroque adacto paulatim sanguis circa fines agri spargatur atque ipse defodiatur in eo loco, ex quo coeperit trahi. Die Seele des vergrabenen Wolfs scheucht andere Wölfe zurück, wenn sie etwa auf den mit dessen Blut umschriebenen Aeckern arbeitende Hausthiere anfallen wollen. Anders in dem von Plinius ebds. angeführten Zauber: 'Aut si vomerem, quo primus sulcus eo anno in agro ductus sit, excussum aratro focus larum, quo familia convenit, absumat; ac lupum nulli animali nociturum in eo loco quam diu id fiat.' Hier soll die im Feuer des Larenaltars rothglühende Pflugschaar an jeder Stelle der gezogenen Furche den darüber schreitenden Wolf verbrennen. In diesen von Plinius erwähnten Beispielen ist aber nur vom wirklichen Wolfe die Rede; und aus verwandten, doch nicht ganz zutreffenden Analogien, wie diese, dass bei Viehseuchen der nordeuropäische Bauer ein Stück (Kuh, Schaf, Schwein oder Pferd) von der Art der krankgewordenen Thiere auf der Dorfgrenze vergräbt oder mit einem solchen Thiere eine Furche ums Dorf zieht, damit der in gleicher Thiergestalt gedachte Krankheitsgeist nicht hereinkomme, ist es keineswegs erlaubt, die Thatsache zu schliessen, dass die Römer die Krankheits- und Misswachsgeister in Wolfgestalt gedacht hätten.

Unter diesen Umständen glaube ich die von Schwegler R. G. I 361 empfohlene Deutung 'lupercus, Wolfsbock' vorziehen zu sollen, da dieselbe sprachlichen wie sachlichen Anforderungen gleichmässig sich zu fügen scheint.[1] Lup-erci gilt mir demnach entweder als Dvandvacompositum lupī-erci d. i. lupi hirci 'Wölfe und Böcke' oder als Karmadhâraya lupī-erci 'Wolfsböcke' (vergl. 'Werwolf, λυκάνθρωπος'). Aehnlich sind die Bildungen su-ove-taur-ilia, opi-cons-ivia, welchen Lup-erc-alia, der Name des Festes, ziemlich genau entspricht. Lat. hircus Bock, sabin. fircus, lebte in der römischen Lingua rustica in der dialectischen Form ircus,[2] geradeso wie lat. arena, harena sab. fasena; oedus aedus, hoedus, haedus, faedus, sab. fedus; ariolus, hariolus, fariolus; olus, helus und holus, folus; ordeum, hordeum, fordeum; eres, heres; erus, herus neben einander stehen.[3] Die indogerm. Grundform lautete bharka oder gharka, die altlateinische hercus (vergl. herba neben fibra, herus neben hira), woraus schon frühe ercus durch Verflüchtigung des Anlauts entstehen mochte. Lupi-erci aber musste durch Elision des ersten Vocals zu luperci werden, wie magnianimus, unianimis zu magnanimus, unanimis. Oder falls die Schwächung des rauhen h in den Spiritus lenis für die Entstehungszeit der Lupercalien noch nicht annehmbar sein sollte, so kann die Zusammenziehung von lupi-herci zu lup-erci gegenüber Beispielen wie ne-hilum (ne-filum) = nihil, nil, ne-hemo = nemo, ihimus (ifimus) = imus, prae-hiboo = praebeo, pre-hendo = prendo schwerlich einem Bedenken unterliegen. Wenn diese Etymologie richtig ist, so müssen die Luperci die Bedeutung von Böcken und Wölfen irgendwie in sich vereinigt haben.

[1] [Vergl. H. Jordan, krit. Beitrg. 164. Anm. d. Hrgb.]

[2] Quinctil. Institut. I 5, 19: Apud nos potest quaeri, an in scripto sit vitium, si h littera est, non nota. Cuius quidem ratio mutata cum temporibus est saepius; parcissime ea veteres usi etiam in vocalibus, cum aedos ircosque dicebant. Aus Hirquitali, irquitalli, τραγίζοντες, pueri primum ad virilitatem accedentes (Censor. de die nat. 14,7. Paul. Diac. 101. 105) lassen sich die beiden Formen irquus und hirquus Bock entnehmen.

[3] Corssen,Ausspr. I. Lpzg. 1858 S. 47. Ascoli in Zs. f. vgl. Spr. XVII 338 ff., 349 ff.

## § 3. DER UMLAUF DER BÖCKE.

Vom gemeinen Volke wurden sie geradezu als Böcke, creppi bezeichnet.[1] Es liegt freilich die Vermuthung nahe, diese Benennung sei lediglich eine spottweise Metonymie für die Bekleidung mit dem Ziegenfellschurz gewesen, und letzterer nichts anderes als die uralte Tracht der Landsleute in der römischen Campagna. Wer wüsste nicht, dass noch heute etwa vom oberen Tiber zwischen Terni und Civita Castellana bis zum Abfall der Volskerberge und dem Liris bei Hirten und Bauern ganz allgemein Felle von Zicklein schurzartig, also nur vorn, anstatt der Hosen, die beiden Beine bedecken? Reicht dieser Anzug bis in die altrömische Zeit hinauf? Wäre die Bedeutung Wolfsabwehrer doch die richtige, und hätten die Luperci aus sacralem Interesse eben nur archaistisch die Kleidung von Hirten in dem stabil gewordenen Brauche der Urzeit beibehalten? Die Möglichkeit einer bejahenden Antwort auf diese Fragen ist nicht abzuleugnen. Doch entscheidet für mich die nachstehende Erwägung zu Gunsten des Gegentheils. Zwar wird mehrfach von den Alten auf den hirtenmässigen Charakter der ganzen Lupercalienfeier angespielt (Becker-Marquardt IV 402, Anm. 2741), nicht aber die Tracht der Luperci als diejenige der Bauern bezeichnet, und selbst, wenn es nur zufällig sein sollte, dass die auf antiken Denkmälern dargestellte Kleidung römischer Bauern (Weiss Kostümkunde II 1011. Fig. 420. 421) weder mit der oben beschriebenen heutigen Bauerntracht noch mit dem die Scham umgürtenden Schurzfell der Luperci übereinkommt,[2] so hätte das Aussehen der letzteren, wenn es einfach dasjenige der häufig genug die Stadt besuchenden Landleute copirte, zu alltäglich erscheinen müssen, um zu verwunderndem Witze zu reizen. Auch würden

---

[1] Paul. Diac. 57: Creppos, id est lupercos, dicebant a crepitu pellicularum, quem faciunt verberantes. Vergl. ebds. 48: Caprae dictae, quod omne virgultum carpant, sive a crepitu crurum. Unde et crepas eas prisci dixerunt.

[2] Doch stimmt der nebrisartige Umwurf Fig. 420 (Micali Monum. d. antich. pop. ital. CXIV) zum amiculum Junonis o. S. 85.

dann nicht die bekleidenden Bocksfelle von den soeben zum Opfer geschlachteten Thieren hergenommen sein. Offenbar verräth dieser Umstand die Absicht, eine religiöse Idee auf symbolische Weise zum Ausdruck zu bringen. Zunächst wird die Ueberlegung durch einen griechischen Brauch gefesselt, bei welchem, ebenfalls an einem jährlichen Naturfest, zur Zeit der Sommersonnenwende, die in Procession daherziehenden jungen Männer mit den zottigen Fliessen frischgeschlachteter Schafe umgürtet waren. Dicaearch (Müller Frgm. hist. graec. II 262): *Ἐπ' ἄκρας δὲ τῆς τοῦ ὄρους κορυφῆς σπήλαιόν ἐστι τὸ καλούμενον Χειρώνιον, καὶ Διὸς ἀκταίου ἱερὸν, ἐφ' ὃ κατὰ κυνὸς ἀνατολὴν κατὰ τὸ ἀκμαιότατον καῦμα ἀναβαίνουσι τῶν πολιτῶν οἱ ἐπιφανέστατοι καὶ ταῖς ἡλικίαις ἀκμάζοντες, ἐπιλεχθέντες ἐπὶ τοῦ ἱερέως, ἐνεζωσμένοι κώδια τρίποκα καινά.* Ueber die Anschauungen, aus welchen diesor Brauch hervorging, sind wir des Näheren nicht unterrichtet. Wenn aber Welcker und Preller[1] mit Recht denselben dem Cultus des Hermes *κριοφόρος* zu Tanagra in Boeotien vergleichen, bei welchem behufs Fernhaltung der Pest der schönste Ephebe auf seiner Schulter ein Bocklamm um die Stadt trug,[2] so erhellt, dass jene in die frischen Felle gehüllten Männer W i d d e r vertraten, also selbst Schafböcke darstellen sollten. Wie sie nun so ihrerseits den Lupi Sorani zur Seite treten, erinnert der Ephebe von Tanagra an viele deutsche und französische Darstellungen des Getreidedämons (Roggenschwein u. s. w.), worin dieses mythische Wesen in der Weise vergegenwärtigt wird, dass man dem Binder oder Drescher des Letzten die es abbildende Kornpuppe a u f d e n R ü c k e n b i n d e t. Die thiergestaltige Kornpuppe und der sie auf dem Rücken tragende Mensch z u s a m m e n stellen hier den theriomorphischen Getreidegeist mit menschenähnlichem Bewusstsein dar (vergl. BK. 612). So mochten auch im Brauche von Tanagra Lamm und Bursche

[1] Preller Gr. Myth. I[3] 322. Welcker Gr. Götterlehre I 209, vergl. II 438.

[2] Pausan. IX 22, 2. Das unverstandene ältere Naturfest wird man erst später an den guten Hirten Hermes (Welcker II 438) geknüpft haben.



gemeinsam éinen Begriff ausdrücken, éin dämonisches Wesen mit Thiergestalt und Menschenbewusstsein vergegenwärtigen. Ganz ähnlich beweist jene der Juno in den Mund gelegte Mahnung 'Italidas matres sacer hircus inito' (o. S. 85), offenbar eine alte Formel, in Verbindung mit der Notiz über den Glauben an einen Gott Inuus[1] oder Lupercus und die Darstellung des letzteren in einem Cultbild, dass man das befruchtende Riemenschlagen, ja die ganze Action der Luperci, als die dramatische Vergegenwärtigung der That eines dämonischen Bockes oder vielmehr eines bocksgestaltigen Gottes, bezw. einer Schaar bocksartiger Geister betrachtete, deren Repräsentanten die Umläufer seien. Selbst dann, wenn dieser Dämon oder Gott nichts anderes wäre als eine jener in der römischen Religion so beliebten Personificationen einer bedeutungsvollen Handlung, eine Vergöttlichung des befruchtenden Riemenschlagens, so wird durch sein Dasein immerhin soviel bewiesen, dass die Benennung creppi die Luperci als Repräsentanten eines oder mehrerer bocksgestaltiger Dämonen bezeichnen sollte.

Es lässt sich aber — so scheint mir — nachweisen, dass die Auffassung der Luperci als creppi auf Ueberlieferung beruhen und mindestens bis in das sechste Jahrhundert der Stadt, ja bis in die Entstehungszeit der Lupercalien zurückreichen müsse. Seit dem Auftreten einer römischen Geschichtsschreibung begegnen wir der Erzählung, der Aboriginerkönig Faunus, der Sohn des Mars, habe einer vom Arkadier Evander geführten griechischen

[1] Liv. I 5: Jam tum in Palatino monte Lupercal hoc fuisse ludicrum ferunt. Ibi Evandrum — sollemne allatum ex Arcadia instituisse, ut nudi iuvenes Lycaeum Pana venerantes per lusum atque lasciviam currerent, quem Romani deinde vocaverunt Inuum. Iustin. hist. XLIII 1: Post hunc tertio loco regnasse Faunum ferunt, sub quo Euander ab Arcadiae urbe Pallanteo in Italiam cum mediocri turba popularium venit; cui Faunus et agros et montem, quem ille postea Palatium appellavit, benigne assignavit. In huius (Palatini) radicibus templum Lycaeo, quem Graeci Pana, Romani Lupercum appellant, constituit; ipsum Dei simulacrum nudum caprina pelle amictum est, quo habitu nunc Romae Lupercalibus decurritur. Die Statue hiess also Lupercus.

Colonie den palatinischen Berg zur Ansiedelung überwiesen. Derselbe legte darauf eine kleine Stadt an, errichtete daselbst den Altar eines einheimischen Gottes, des Pan Lycaeus an der Stätte des davon sogenannten Lupercal und führte nach dem Vorbilde seiner Heimath die gottesdienstliche Begehung der Lupercalien ein.[1] Man hat längst erkannt, dass Evander nur eine griechische Uebersetzung des lateinischen Faunus und die Erzählung nichts anderes als eine der zahlreichen historischen Combinationen war, einfach entstanden aus der Ueberzeugung, der Lupercalienbrauch müsse griechischen Ursprungs sein, weil der arkadische Cult der Lykaia in der Nähe eines Heiligthums des Pan dasselbe zu sein schien.[2] Es liesse sich denken, dass dem unkritischen Eifer des ersten Urhebers dieser Combination die blosse Aehnlichkeit der Namen Λύκαια und Lupercalia und das den Kunstdarstellungen des Pan ähnliche Aussehen der Luperci als Vergleichspuncte genügt hätten, um darauf den Schluss zu gründen 'das Fest ist eine Begehung zu Ehren Pans und zwar des Pan Lycaeus.' Die Angabe Ovids, dass die Feier dem Faunus geweiht sei,[3] würde dann eine nur gelehrte Uebersetzung des durch blosse Conjectur hereingebrachten griechischen Gottes ins Römische sein; Jupiter, dessen Flamen dem Opfer assistirte, wäre vielleicht der wahre Eigner der Sacra, und Juno, seine Gattin, — was wir o. S. 86 abwiesen — mit Recht als Antheilhaberin an denselben genannt. Das ist nun aber nicht der Fall; Faunus war wirklich der Gott, welchem zu Ehren die Begehung angestellt wurde. Denn der Umstand, dass man die Einführung des Cults dem Evander (d. i. der gütige, also Faunus, nicht Pan) zuschrieb, dass man Faunus zum Verleiher d. i. ursprünglichen Eigenthümer des Grund und Bodens der Festfeier machte, beweist unumstösslich das

[1] Dionys. I 31. 32. L. Cincius Alimentus (210 v. Chr.) und Cassius Hemina (146 v. Chr.) sprachen sich so über den Ursprung der Lupercalien aus nach Servius zu Verg. Georg. I 10, vergl. Merkel Ov. Fast. S. CCII.

[2] Schwegler I 351. 354 ff.

[3] Vergl. Ov. Fast. V 101: Semicaper, coleris cinctutis, Faune, Lupercis. II 268: Fauni sacra bicornis eunt. II 361: Cornipedi Fauno caesa de more capella.

thatsächliche Vorhandensein der Beziehungen des Faunus zum Brauche bereits vor der Epoche, in welcher die Neigung zur Herleitung römischer Institute aus Hellas erwachte. Auch lässt sich noch deutlich die Reihenfolge der Entwickelungsmomente der landläufigen Tradition erkennen. Zuerst schrieb man dem Faunus selbst die Stiftung seines Cultus zu nach einem gewöhnlichen psychologischen Hergang, wie Hercules die Verehrung dieser Gottheit an der Ara Maxima, Demeter die Weihen in Eleusis, Jahve den mosaischen Gottesdienst eingeführt haben sollte. Die Identificirung der Lupercalien mit den Lycäen führte zur Herleitung des Cults aus Griechenland und zur Umtaufe des Faunus in Evander; da aber Faunus fortdauernd im lebendigen Gottesdienst der Lupercalien genannt wurde, trat euhemeristische Umwandlung desselben in einen vergötterten Aboriginerkönig und Urheber der Schenkung des Lupercal an Evander ein. Dem Faunus also war der Cult gehörig, ihm eignete der Altar in der Grotte; das Fest des Faunus in insula, zwei Tage vor den Lupercalien, an den Idus[1] bewährt, dass ihm zu diesem Zeitpunct eine Feier gebührte, während der dem Jupiter und der Juno Sospita gewidmete Gottesdienst schon an den Kalenden des Februar stattgefunden hatte:[2] ein neuer Grund zu dem Urtheile, dass die ihrem Ursprunge nach grundverschiedene Juno nur durch gelehrte Conjectur mit den Lupercalien in Verbindung gebracht, oder, falls sie wirklich neben Jupiter daran Antheil hatte, erst spät und nachträglich wegen Aehnlichkeit gewisser mit ihrem Cult verknüpfter Ideen und Symbole da hineingezogen sei. Nunmehr werden wir auch über das Lupercus genannte und wie die Luperci gekleidete Götterbild im Lupercal urtheilen müssen, dass es den Faunus darstellte, sei es als luporum exactor wie Silvanus, oder als das göttliche Urbild der Luperci, den Lupercus κατ' ἐξοχήν. Erstere Deutung hat dieselben Gründe gegen sich, welche uns verwehren wollten, die Luperci als Wolfsabwehrer zu fassen; wäre die o. S. 88 abgewiesene Etymologie aus lupus und arceo in

[1] Ov. Fast. II 193.

[2] Ov. Fast. II 55. Preller Röm. Myth. 247.



dieser neuen Modification, dass der Name Luperci vom Lupercus, dem wolfabtreibenden Gotte, ausgehe, dennoch anzunehmen, so würden die ersteren unmittelbar als Vervielfältigungen des Faunus, als Nachahmer der mythischen Fauni sich kundgeben. Ist dagegen Lupercus die auf Faunus und sein Cultbild vermuthlich erst in den letzten Jahrhunderten, seit dem Aufkommen der euhemeristischen Deutung der Cultstiftung, als Beiname übertragene Personification des Luperkenumlaufs (o. S. 90), so bleibt auch dann noch der Sache nach im wesentlichen dasselbe Verhältniss bestehen, und das Ergebniss steht fest: vor dem Eintritt der gelehrten Epoche, in noch rein nationaler Zeit galten die Luperci als Fauni, sie sollten der gläubigen Volksgemeinde anthropopathische bocksgestaltige Dämonen in leiblicher Versinnlichung vorführen. Die Benennung creppi rückt mit Wahrscheinlichkeit in höheres Alterthum hinauf und erhält eine tiefere Bedeutung.

Durch einige Züge des Lupercalienbrauches selbst gewinnen diese Schlussfolgerungen, wie es scheint, nicht allein Bestätigung, sondern auch den Stempel der bis in die Anfänge des Cultus hinaufreichenden Ursprünglichkeit. Mit dem vom Blute der Böcke, aus deren Haut die Umhüllung und die Peitschen der Luperci geschnitten wurden, gerötheten Schlachtmesser berührte man den beiden edeln Jünglingen, welche die Anführer des Luperkenzuges bildeten, die Stirne, wischte sofort das Blut mit in Milch getauchter Wolle wieder ab, worauf die Jünglinge lachen mussten und nun wohl als Luperci κατ' ἐξοχήν in die Bocksfelle eingekleidet wurden (o. S. 75). Welchen Sinn hatte diese auffallende Ceremonie? Die älteren Forscher haben fast einstimmig die Berührung der Stirne mit dem blutigen Messer als Ueberbleibsel eines ehemaligen Menschenopfers aufgefasst[1], und in der That leidet es wohl keinen Zweifel, dass dieser Ritus symbolisch andeuten sollte, auch die beiden Jünglinge müssten

[1] Böttiger kl. Schr. I 153. Schwegler I 363. Becker-Marquardt IV 405.

eigentlich geschlachtet werden. Damit aber erklärt sich noch nicht, warum das Messer vorhér in Bocksblut getaucht war, warum nicht eine einfache Stirnritzung genügte. Fragen wir einmal bei ähnlichen Gebräuchen anderer Völker an. Wenn bei den Yorubas ein Thier für einen Kranken geopfert wird, sprengt der Priester das Blut an die Wand und bestreicht damit die Stirn des Patienten, in der Meinung, auf diese Weise das Leben des Opferthieres auf ihn zu übertragen.[1] In Griechenland bestand eine uralte und rohe Weise einen Meuchelmord zu sühnen (*ἐξιλάσκεσθαι τὴν δολοφονίαν*) darin, dass der Mörder dem Ermordeten die zerstückten Glieder unter die Achseln legte, dessen Blut kostete und ausspie und endlich das blutige Schwert am Haupte des Erschlagenen abstrich.[2] Folgen wir der einen oder der andern Analogie, so scheint jedesmal eine ideelle Identität der getödteten Böcke und der mit dem blutigen Messer bestrichenen Jünglinge angezeigt; im einen Falle wäre durch die Ceremonie ausgesprochen, dass das in den Böcken waltende Numen auf sie übertragen werde, den gleichen Gedanken verkörpert die Umschürzung mit den Häuten der eben getödteten Thiere; im andern wäre ebenfalls ausgedrückt, dass sie und die Böcke eins seien; mit letzteren gelten auch sie als getödtet und die Mörder wischen nun an ihrer, als der eigentlich Gemordeten Stirn die blutige Waffe ab, um sich von der Schuld und ihren Folgen zu reinigen. Wie verträgt sich damit die Auffassung der Luperci als Faune? Was hatte die Abwischung des Blutes mit Milch zu bedeuten? Diese Fragen scheinen sich zur Zufriedenheit zu lösen, sobald man den folgenden Gedankenzusammenhang gelten lässt.

Die in Bocksfelle gekleideten Luperci stellten Faune d. h. nach AWF. 200 Vegetationsböcke dar und zwar die in die Natur einziehenden Wachsthumsgenien des nach der Winter-

[1] Hoffmann bei Bastian Beitr. z. vergl. Psychologie 1868 S. 96.

[2] Schol. Apoll. Rhod. IV 478. Hermann Gottesd. Alterth. § 23, 23.

zeit zu neuem Leben erwachten Frühlings, geradeso wie der Julbock und die Habergeiss zu Weihnachten und die Habergeiss zu Fastnacht. Wie nun, wenn man im ältesten Italien, wie es zuweilen im Norden geschah (AWF. 197), den Vegetationsbock bei der Ernte oder durch den Winter getödtet sich vorstellte? Dann musste der im Frühling wieder einziehende Dämon als der zu neuem Leben auferstandene, wiedergeborene aufgefasst werden, geradeso wie beim Dreschfest der Buphonien (o. S. 69) der Tödtung des Stieres die Darstellung seiner Wiederbelebung folgte. War dies der Fall, so blieb der noch unbeholfenen Darstellungskunst schwerlich ein anderes Mittel diesen Gedanken zu versinnlichen, als indem man zuvor den Tod und dann das Wiederaufleben des Bockes sichtbar werden liess. Wir vermutheten AWF. 197, dass dies der Grund war, weshalb im Julspiele der Julbock erst todt zur Erde fällt und nachher wieder aufspringt. Hier offenbart sich uns nun der Grund, weshalb die Schlachtung der Böcke und die Blutbenetzung der Luperci der Einkleidung derselben in die frischen Bockshäute und ihrem Umlaufe voranging.

Der altrömische Ritus der Lupercalien begnügte sich nicht mit einem blossen auf die Erde Fallen zum Ausdruck des vorhergangenen Ersterbens des Vegetationsdämons, sondern bezeichnete dieses durch die Doppelceremonie der wirklichen Tödtung der Böcke und der symbolischen der beiden Jünglinge. Die Vegetationsböcke (Fauni) dachte man sich ja als anthropopathische Geister. Deshalb waren sie im Luperkenumlauf als Werböcke (*τραγάνθρωποι*) durch Bekleidung des menschlichen Körpers mit der noch frischen Bockshaut nachgebildet. Für den Act der Tödtung, dem ein Wiederaufleben folgen sollte, musste jedoch diese Art der Darstellung des Werbocks mit einer anderen vertauscht werden, welche dem antiken Bewusstsein ebenso nahe lag, indem man nämlich den einen Begriff durch zwei Figuren, Bock und Mensch, ausdrückte. Genau so wird das dem Baume innewohnende Numen, die Dryade, häufig durch eine neben dem Baume stehende Nymphe gegeben, genau so der die letzte Garbe beseelende Korngeist (Kornmutter u. s. w.) bald durch

Einbindung eines Menschen in die letzte Garbe, bald durch eine neben derselben her auf dem nämlichen Saatlaken zur Dreschdiele getragene Frau, genau so endlich auch im Frühlingsbrauch der Vegetationsdämon durch den Maibaum und einen in grünes Laub gehüllten Mann zugleich vergegenwärtigt (vergl. Bk. 605. 611. 612). Die Böcke und die beiden Jünglinge repräsentiren mithin für den ersten Theil des Lupercalienbrauchs den éinen Begriff der Wachsthumsböcke. An den Böcken ward die Tödtung wirklich vollzogen, an den Jünglingen nur symbolisch, indem sie durch Berührung ihrer Stirn mit dem blutigen Messer als getödtet und gesühnt bezeichnet wurden. Oder vertrat in unserem Brauche die Berührung mit dem nämlichen Messer, durch das die Böcke gefallen waren, ganz einfach eine frühere Ritzung der Stirn (vergl. o. S. 79 den Namen Kaeso) als Andeutung der Tödtung?

So blieb es nun möglich, dass an den jungen Leuten die Wiedergeburt zur Anschauung gebracht werden konnte. Ich vermuthe, dass dies durch das Abwischen der blutigen Stirn mit Milch, der ersten Nahrung des Säuglings sinnbildlich angedeutet worden ist. Diese Auffassung scheint nicht wenig durch den weiteren Zug unterstützt zu werden, dass nach der Abwischung die zuvor als todt, nun als wiederauflebend gedachten Jünglinge lachen mussten. Der Tod macht ernst und stumm, die Manen hiessen daher taciti, silentes, die Unterwelt 'Orcus quietalis' und die Larenmutter 'Dea Tacita, Dea Muta'.[1] Die nordeuropäische Sage spricht den Todten, auch wenn sie Menschen ihrer Erscheinung würdigen, die Fähigkeit lachen zu können ab, und wer eine Geistererscheinung gehabt hat, soll nie wieder lachen können. 'De resurgentibus dicitur, quod ridere non soleant' (Caesarius Heisterbac. Dial. I 32). In dem alten Gedichte von Ulrich von Würtemberg heisst es von der geisterhaften Frau, die ihm erscheint:

Der ritter sah die frau an,
vil sêr er zweifeln began,

[1] Preller Röm. Myth. 454. 455. 459.

ob si icht lachen wolte,
des si nicht tuen wolte.[1]

'Die Geister in Gesellschaft der Frau Holda im Venusberg dürfen nicht lachen. Der Wechselbalg d. i. eine Seele, die nicht in volle Menschennatur eingedrungen ist, bleibt stumm; gelingt es ihn zum Lachen zu bringen, so liegt statt seiner ein vollgebildetes Menschenkind in der Wiege. Lachen ist also ein symbolischer Zug für das Eingehen der Seele in menschliches Wesen, menschliche Gestalt und Empfindung.'[2] Sofern es erlaubt ist hier wie in so vielen anderen Stücken der Superstition an eine Uebereinstimmung des altitalischen und nordischen Volksglaubens zu denken, so berechtigen diese Worte, welche ich im Jahre 1858 niederschrieb, hinlänglich zu der Behauptung, dass das Lachen der beiden Jünglinge als das Gegentheil vom Tode, als eine Symbolik ihrer Wiedergeburt aufgefasst werden kann. Nun sind sie wieder auf dem Platze, nun mögen sie zur Activität ausgerüstet ihren segensreichen Umlauf beginnen.

## § 4. DER UMLAUF DER WÖLFE.

Wäre somit die Benennung der Umläufer als Böcke gerechtfertigt, so bleibt nun übrig unsere Auffassung des Namens Luperci als Zusammenziehung von Lupi-herci auch für den ersten Compositionstheil sachlich zu begründen. Wir schliessen uns dabei an eine Auseinandersetzung Mommsens an.[3] Das servianische Rom war die Vereinigung zweier selbständiger Communen, deren eine auf dem Quirinal ihren Mittelpunct hatte. Bei der Verbindung beider flossen gewisse sociale Institute, welche in jedem dieser Gemeinwesen gesondert bestanden hatten, der Art zusammen, dass sie sich anähnlichten und einem neuen gemeinsamen Zwecke dienten, dabei aber doch noch als Theile des Ganzen fortdauerten. So

[1] Schambach u. Müller Nieders. Sag. S 380.

[2] Mannhardt Germ. Mythen S. 309. Vergl. S. 276. 278. 279. 280. 282. 303. 314.

[3] Röm. Gesch.[4] I 53.

gab es im späteren Rom zwei Collegien der Salier, eines der palatinischen, eines der collinischen (quirinalischen) Altstadt angehörig. Nicht anders verhielt es sich, sagt Mommsen, mit den Genossenschaften der Wölfe (so übersetzt er Luperci). Neben den quinctischen Wölfen vom Palatin hat es eine fabische Wolfsgilde gegeben, welche ihr Heiligthum wahrscheinlich auf dem Quirinal gehabt hat. Denn dort brachten sie noch in später Zeit ihr Geschlechtsopfer (solemne Fabiae gentis in colle Quirinali) dar.[1] Folgen wir dieser Spur, so hätte bei den Bergrömern des Palatin wie bei den Hügelrömern des Quirinal für sich im wesentlichen derselbe Frühlingsbrauch bestanden, dessen Begehung dort den Quinctiern, hier den Fabiern oblag. Bei oder nach Vereinigung beider Städte wurden beide Culte zu einem einzigen an dem nämlichen Orte gefeierten verschmolzen; das Lupercalienfest auf dem Quirinal ging ein, und die Fabier fuhren nur fort, ihre eigenen Gentilsacra auf der alten Stelle zu begehen. Für die Richtigkeit dieser Entwickelung spricht die Möglichkeit, von ihr aus zu einer annehmbaren Erklärung der Ursprünge des Lupercalienbrauchs zu gelangen. Falls dieser nämlich aus dem Compromiss zweier verwandter, aber doch in einigen Stücken verschiedener Culte besteht, bei welchem natürlich jede Seite etwas von dem ihrigen aufgeben musste, so liegt doch die Vermuthung auf der Hand, dass die Läufer in dem einen Cultus Böcke, in dem anderen Wölfe darstellten, und zwar (den herci = Fauni entsprechend) solche Wölfe, wie wir in den hirpi Sorani (AWF. 318 ff.) kennen gelernt haben. Haftete der Umlauf von 'Lupi' an der Grotte auf dem Palatin, so war es ebenso natürlich die Sage von der Pflege des Romulus durch die Wölfin an dieselbe Stätte zu knüpfen, als es widersinnig gewesen wäre, dieselbe an einem Versammlungsort von 'Wolfsabwehrern' zu localisiren. Diese Anknüpfung muss aber schon vor der Vereinigung der palatinischen und collinischen Gemeinde stattgefunden haben, da es doch wahrscheinlich ist, dass die ganze schattenhafte Gestalt des Remus, die nur eine spätere Verdoppelung des Ro-

---

[1] Liv. V 46. 52.

mulus sein kann,[1] deswegen hinzugenommen ist, weil nunmehr an die durch den einen königlichen Säugling geheiligte Stätte sich die gottesdienstliche Function zweier rivalisirender Geschlechter knüpfte; die Quinctier aber nannten sich fortdauernd die Schaar des Romulus. Wenn sie sich gleichwohl dazu bequemten, mit der Zeit den Ritus der Fabier als gemeinsamen auch für sich anzunehmen und denselben bei der Opfermahlzeit vielleicht einen Vorzug zu lassen (o. S. 77), so hing das ganz augenscheinlich mit praktischen Rücksichten zusammen, insofern die Darstellung von Wölfen auf Schwierigkeiten stossen mochte, wenn man etwa dazu die Felle, natürlich nicht an Ort und Stelle geopferter, aber kürzlich erlegter Thiere in Anwendung brachte.

Eine Modification der zuletzt vorgetragenen Entwickelung würde sich ergeben, wenn Preuner Recht hätte, dass Lupercus den Hund, das wolfsabwehrende Hausthier, bezeichne und dass in dem bei den Lupercalien dargebrachten Hundeopfer der Beweis für ältere Ansprüche des Hundes an Stelle des erst später für diesen in die Sage eingetretenen Wolfes erhalten sei.[2] Statt der Wölfin hätte dann den Romulus, wie den Kyros bei den Persern, eine Hündin gesäugt, aus Hundsfellen hätte die Umhüllung der Palatinischen Gilde bestanden, bis die Vereinigung mit den Hirci des Quirinal zur Verschmelzung in der Weise führte, dass von den Bergrömern als Name der Umläufer die Bezeichnung Luperci und die Hundeopfer, von den Hügelrömern der ganze übrige Ritus als gemeinsam angenommen wurden.

Auch als Parallelen zu den Böcken 'Creppi', falls diese

[1] Die genau entsprechenden Sagen von Cyrus, Miletos, Kydon, (vergl. ferner das Kind der Genovefasage, Sigfrit in der Thidrekssaga, Schwanritter, Wolfdietrich u. s. w.) wissen nur von éinem ausgesetzten und durch ein Thier (Wolf, Hirschkuh u. s. w.) gesäugten Kinde. Vergl. Roscher Apollon und Mars S. 79. J. Zacher Genovefa, Kgbg. 1860. S. 15, 21, 27—39.

[2] A. Preuner Hestia-Vesta S. 389 Anm. 3. 'Die Lupa war vielmehr ursprünglich eine Luperca d. i. Hündin', denn 'Lupercus ist der Wolfsabwehrer — welches andere Thier aber ist so zu bezeichnen als der Hund?' Dazu stimmt die Notiz bei Plut. Rom. 21 vom Hundeopfer.



wirklich Faune, Vegetationsgeister, darstellen, würden die 'Hunde' ebensowohl passend sein, als 'Wölfe'. Wenigstens in deutscher und französischer Volksüberlieferung erscheint auch der Hund als eine der vielen Gestalten des Korngeistes. Wir können nicht umhin wenigstens in knappster Andeutung die wichtigsten Zeugnisse dafür zusammen zu stellen.[1] Hund heisst der Wind in der altnordischen Skaldensprache, in Volksräthseln und in den Sagen von der wilden Jagd. Geht der Wind im Korne, so sagt man 'de Hunne jagen sik' (Rüxleben bei Nordhausen). Hat sich das Getreide vom Winde nach allen Seiten gelagert, so heisst man das 'Tollhundsnest' (Badbergen bei Osnabrück). Kinder sollen nicht ins Kornfeld gehen, um Aehren oder Kornblumen zu pflücken, 'der grosse Hund ist da,' 'der tolle Hund sitzt drin,' 'die Rüden sitzen da' (Prov. Sachsen, Kgr. Sachsen, Braunschweig, Westfalen, Rheinprovinz, Altmark, Ditmarschen, Rgbz. Breslau). Ebenso bei den Wasserpolaken, Rgbz. Oppeln: 'Wielki pies tam jest, co cię ukąsi. Auch in Frankreich hört man in gleicher Beziehung: 'Le chien ragé vous mangera'. Bemerkt man Kornblumen im Felde, so drückt man in der holländischen Provinz Zeeland diese Beobachtung so aus: 'De dolle honden loopen in het koorn'; die Blumen sind also gleichsam als sichtbare Verkörperungen des Korndämons gedacht; ähnlich verhält es sich mit der Benennung Hundebrod, Rüenbrod für das Mutterkorn (secale cornutum) in Westfalen. In Schwaben und Neuburg warnt man die Kinder vor dem Heupudel, der im Kornfeld drinsitze, um Fulda vor dem Schottebätz (Schotenhund) im Erbsenfelde, bei Aurich in Ostfriesland vor den Kiddelhunden (Kitzelhunden), welche die Kleinen, sobald sie ins Korn laufen, zu Tode kitzeln. Die Namen der tolle d. h. wüthende Hund und Kitzelhund gehen offenbar auf den im Korne hausenden Wind oder Wirbelwind (vergl. Bk. 87. 89. 139 AWF. 155. 318).

---

[1] Vergl. Mannhardt Roggenwolf und Roggenhund.[2] S. 3 ff. 11. 14. 27. 28 ff. L. v. Hörmann: Der heber gåt in litun. S. 28 ff.

Wird beim Pflügen der Pflug zu hoch gehoben, so dass das Eisen den Boden nicht fasst, so sagt man (Heiligenstadt Rgbz. Erfurt): 'Das hat der Hund gemacht!' d. i. das hat der im Acker weilende Kornhund bewirkt; und 'den Hundestrich eggen', d. i. eggen wo und wie der Hund springt, heisst es, wenn man mit der Egge die einzelnen Beete auf- und abgefahren ist und den Acker nun auch nach seiner Breite im Zickzack durchzieht (Grottkau in Schlesien). Bei Meseritz in Posen sieht die Phantasie des Volkes Abends einen schwarzen Hund durchs Getreide streichen als Vorbedeutung guter Ernte und besonders voller Aehren; denselben Hund scheint auch die samländische Sage zu kennen.[1] Bei der Getreideernte kommt der Kornhund sodann in den zuletzt abgeschnittenen Halmen zum Vorschein; deshalb heisst es vom Schnitter derselben 'den Letzten bîten de Hunne' (Rgbz. Magdeburg). Numen und Nomen des Dämons gehen auf den Binder der letzten Garbe über; derselbe wird als Schutemops (Schotenmops) oder Wêssbeller (Weizenhund) bezeichnet (Gegend von Jauer und Striegau in Schlesien). Bei Lindau a. Bodensee bezeichnet man das letzte Korn, das auf dem Acker zu schneiden ist, als die Hundsfud (muliebria caniculae) d. i. als den Mutterschoss, aus welchem das neue Korn des künftigen Jahres wieder hervorgehen wird. Am lebendigsten prägen den Glauben an den Kornhund Erntesitten des nordöstlichen Frankreichs aus. Wenn ein Erntearbeiter krank wird oder ermüdet und faul ist, mithin dem Vorhaner entweder nicht folgen kann oder will, so spottet man: 'Un chien blanc passait' (Neufchâteau, Vosges), 'le chien blanc est passé près de lui' (Hénaménil bei Lunóville), 'le chien blanc de Blazy est passó', 'il a la chienne blanche' (Lot-et-Garonne), 'la chienne blanche l'a mordu, la cagne (Hündin) l'a mordu' (Auxerre), 'il fait du chien' (Basses-Pyrénées). Weiss heisst der Hund, weil der Franzose die Farbe des reifenden Getreides so auffasst, 'les blés commencent à blanchir'. Der mit Blumen und den letzten Aehren

[1] Reusch Sagen des Samlands. Kgbg. 1863 S. 50 n 45.

des Feldes umwundene Baumzweig (bouquet, branche de la moisson), welcher auf der letzten Fuhre eingeführt und meistens über der Scheuer oder dem Schornstein des Wohnhauses aufgesteckt wird (BK. 203—207), heisst metonymisch von dem in ihn geflüchteten Dämon chien de la moisson (Marne, Vosges), chien d'août (Yonne). Das Mahl am Abend des Ernteschlusses erhält ebendaher den Namen chien de la moisson (Umgegend von Nancy, Vitry-le-François), chien d'août (Épernay). Baumzweig und Mahl bekommen auch den Namen le tue-chien de la moisson (Umgegend von Lunéville; Neufchâteau, Vosges); man sagt, wenn der Bauerwirth das Festmahl nicht ausrichte, werde man ihm den Hofhund tödten (Metz). Bei Auxerre hört man auch le chien peau de balle (Hund Schlaubenfell), also Hund, der in der Hülse (balle) der Feldfrucht drinsteckt, im Kerne der Frucht sein Leben und Wesen hat. Der Kornhund stirbt beim Schneiden oder Dreschen des Getreides. Bei St. Dié (Vosges) rufen die Schnitter, im Begriff das Letzte zu ernten: 'Tuez le chien! Tuez le chien!' und der grüne Strauss auf dem letzten Wagen heisst dann chien. 'On va tuer le chien' lautet die gewöhnliche Phrase für den Schluss des Getreideschnitts (Umgeg. von Verdun); je nach der Fruchtart sagt man: 'Nous voulons tuer le chien du blé, le chien du seigle, le chien des pommes de terre' (Épinal). In Puy-de-Dôme wird die letzte Garbe la cagne, Betze, Hündin, um Lons-le-Saulnier (Jura) cu-à-chien, Hintertheil des Hundes benannt. Kehren wir in die deutsche Heimath zurück, so heisst in Schlesien (Rgbz. Breslau, Liegnitz u. s. w.) der bei der Ernte zum Nachharken gebrauchte Rechen wieder metonymisch von dem im liegen gebliebenen Korne versteckten Dämon 'der faule Hund', faul wohl deshalb, weil jener sich nicht beeilt hat, aus dem Getreide herauszukommen. So gefangen lebt der Kornhund nunmehr in der Scheune fort, um beim Dreschen aufs neue zum Vorschein zu kommen. Bei Dux in Tirol heisst den letzten Drischelschlag thun 'den Hund derschlagn',[1] der Drescher, welcher diesen Schlag

[1] Frommann Die deutschen Mundarten V 372.



führt, in der Gegend von Ahnebergen a. d. Aller bei Stade je nach der Fruchtart Kornmops, Roggenmops, Weizenmops. Zu Vorchdorf in Oberösterreich bezeichnet man ihn als Stadlpudl (Scheunpudel) und gibt ihm beim Mahle den grössten Krapfen (Pudlkrapfl); in Oldenburg ist beim Rapsdreschen entweder Strükpudel derjenige, der das Stroh bei Seite schaffen muss (Burhave), oder Strohpudel (Strakerjan Abergl. u. Sag. a. Oldenb. II 79) die lustige Person, welche sich anstrengen muss, die Gesellschaft zu erheitern. Bei Schmalkalden Kr. Schleusingen Rgbz. Erfurt heisst die Mahlzeit beim Schlusse des gesammten Ausdrusches die Feier des Dreschhundes. In bair. Schwaben muss derjenige, der den letzten Streich mit dem Flegel macht, 'die Hundsfod (Hundsfud) vertragen' d. h. einen in Stroh gewickelten Stein oder eine aus der letzten Garbe gefertigte Kornpuppe dem Nachbar, der noch nicht fertig ist, auf die Tenne werfen. Ganz dasselbe geschieht in der Oberlausitz und Markgrafschaft Meissen mit der Scheunbetze (Scheunhündin), welche durch einen mit Obst, Getreide u. dergl. gefüllten Topf dargestellt wird. In Frankreich heisst zuweilen, wenngleich seltener, auch das Dreschermahl, wie die Sichelhenke tuer le chien (Hénaménil bei Lunéville). Dieselben Vorstellungen kehren beim Heuschnitt wieder. Das Ende desselben heisst 'on tue le chien' (Épinal), der letzte Schwaden, der gemäht wird, 'chien de la fenaison' (Château Salins), der Baumzweig von Erle, Pappel oder Dorn, der das letzte Heufuder schmückt 'c'est le chien du foin', das Mahl nach Beendigung der Mahd wird ebenfalls chien genannt (Épinal). In Tirol sind es vorzugsweise die Mähergebräuche, in denen der Vegetationshund eine Rolle spielt. Wenn die Roderin oder Worperin beim Heuausbreiten ihrem Mäher nicht nachkommt, wird ihr 'der Hund gemacht' oder 'der Hund aufgegeigt', indem man mit dem Wetzstein dreimal über die Sense streicht und einen schrillen Ton hervorlockt. Dasselbe geschieht, sobald die Mäher mit dem Mähen fertig sind. Das Zusammenrechen des beim Heuharken liegen gebliebenen Grases heisst nämlich 'Hundrechen', weil der Hund sich darin versteckt



hat, und sobald die Mäher ihr Werk vollendet haben, machen sie den nachharkenden Mädchen einen Hund. Auch die Heuschober werden Hund genannt. Wenn 'der Hund' die Heuschober umwirft, wirft man ein Messer hinein, wie gewöhnlich in den Wirbelwind (vergl. BK. 132), der Kornhund ist also hier als im Schober entführenden Windwirbel sein Leben äussernd gedacht. Die aargauische Schelte Rebhund für den Teufel und die Redensart heulen wie ein Trübelhund (Traubenhund)[1] machen wahrscheinlich, dass man auch im Weinberge ein dem Heuhunde, Kornhunde ähnliches Wesen waltend glaubte.

Jene Benennung des Kornhundes als des weissen wegen der bleichen Farbe des reifenden Getreides muss jedem Kenner der römischen Alterthümer sofort den Gebrauch ins Gedächtniss rufen, damit die Früchte zur Reife gelangten (ut fruges flavescentes ad maturitatem perducerentur) und die rothen Rostpilze dieselben nicht überwucherten und verdürben, in der Zeit, wann sich der Kern des Getreides in der Hülse bildet und aus derselben hervorschiesst (dies priusquam frumenta vaginis exeant et antequam in vaginas perveniant) — nach den commentarii pontificum an keinem bestimmten Tage, nach späterer priesterlicher Festsetzung jedesmal am 25. April — säugende Hündchen (lactentes catuli) von röthlicher Farbe (rutilae canes, id est non procul a rubro colore) vor dem Hundsthore (porta catularia) in Rom zu Ehren des Mars (bezw. Quirinus), des Abwenders der Halmschäden und Gebers fröhlichen Wachsthums, so wie des Robigus oder der Robigo zu opfern.[2] Hier sind die säugenden Hündchen offenbar animalische Gegenbilder des soeben in die Aehren schiessenden Getreides, die rothe Farbe die der rostbefallenen Halme. Dieser Auffassung entgegen steht die von Ovid, Ateius Capito, Plinius u. a. ausgesprochene, offenbar aus einer und der nämlichen litte-

[1] Rochholz Schweizersagen aus dem Aargau II 211.

[2] Paulus Diac. 45 Columella X 342. Plinius H. N. XVIII 3, 3. Ateius Capito bei Festus 285. Ov. Fast. IV 901 ff. Vergl. Preller Röm. Myth. 437. 302. 379. Panzer Beitr. z. D. Myth. II 516—523.



rarischen Quelle stammende Meinung, der Hundstern, der Ende April mit der Sonne (akronychisch) untergeht, verursache den Rost, und als Ebenbild dieses siderischen Hundes werde an den Robigalien der Hund getödtet (... canis occidit, sidus et per se vehemens et cui praeoccidere caniculam necesse sit).[1] Gewisse griechische Sagen (Preller Gr. Myth.[3] I 551) gereichen ihr zu scheinbarer Unterstützung. Gleichwohl ist sie schwerlich etwas anderes als das Ergebniss gelehrter Grübelei von Seiten eines Schriftstellers der nachvarronischen Zeit, etwa eines Nigidius Figulus, Santra, Veranius oder Trebatius Testa. Denn weder die commentarii pontificum (Plin. H. N. XVIII 3, 3) noch ihr genauer Kenner Varro (ebds. XVIII 29, 69) brachten das 'augurium canarium', soviel wir sehen können, mit dem Sirius in Verbindung, auch liess Varro den Rost aus Feuchtigkeit, nicht aus Hitze entstehen (Serv. zu Verg. Georg. I 151).[2] Auch eine andere Analogie reicht nicht aus, die Deutung des Robigalienhundes auf ein Symbol oder Abbild des Hundsterns zu bestätigen, da ihre Auffassung selbst noch zweifelhaft ist. Bekanntlich liess man in Rom am 19. April an den Cerealien Füchse mit angebundenen Fackeln im Circus umherlaufen[3]; in Carseoli rannten Füchse in Getreidehalme und Gräser, die man in Brand gesteckt hatte, eingewickelt, als Abbilder eines dämonischen brennend durch die reifenden Kornfelder laufenden Fuchses.[4] Möglicherweise ist dieser Brauch durch Vermittelung der sibyllinischen Bücher kleinasiatischem Demetercultus entlehnt,[5] wofür die Uebereinstimmung

[1] Plin. H. N. XVIII 29, 69.

[2] Das augurium canarium oder 'canarium sacrificium' (Ateius Capito bei Festus 285), wobei die 'exta canis' zur Auspication dienten, wird also doch wohl ein 'augurium ex quadrupedibus' (Festus 261), nicht ein 'Opfer zur Abwehr des Hundsternes' gewesen sein. Vergl. Becker-Marquardt IV 361.

[3] Preller Röm. Myth. 436 ff.

[4] Die gründlich verdorbenen Verse Ov. Fast. IV 709 ff. lehren soviel, dass von einem Gebrauche zu Carseoli die Rede ist, dessen Einzelheiten man aus der vorhergehenden pragmatisirenden Legende zu entnehmen berechtigt ist.

[5] Preller a. a. O. 434 ff.

mit der Legende des ebräischen Sonnenheros Simson spricht, der den Philistern mit Hilfe von Füchsen, denen er Fackeln an die Schwänze gebunden, die Saaten versengt;[1] doch kann er auch bei Einrichtung der cerealischen Spiele einem italischen Gottesdienste entnommen sein. In beiden Fällen wird an eine einfache Personification der Sonne oder des Sirius nicht gedacht werden dürfen, so lange der Fuchs oder Schakal als Metapher oder astronomisches Bild eines dieser Gestirne weder in europäischem, noch in vorderasiatischem Glauben nachgewiesen ist. Die nächsten Analogien des Brauches werden wir vielmehr in den Hirpi Sorani und in den in Frankreich im Osterfeuer verbrannten Füchsen (BK. 515) zu suchen haben, denen sich ein der Vorstellung nach unsichtbar das Osterfeuer umkreisender Fuchs zugesellt.[2] (Vergl. auch weiter unten die Gloso).

---

[1] Steinthal, Zs. f. Völkerpsych. II 134.

[2] Diese Füchse aber sind doch schwerlich trennbar von den Getreidefüchsen, die als Nebenformen der Kornhunde zu erweisen die folgenden vorzugsweise aus der französischen Ueberlieferung gewählten Belege ausreichen. Wenn der Wind im Korne Wellen schlägt, 'gebt der Fuchs durchs Korn' (Nördlingen im Ries), 'ziehen die Füchse durchs. Korn' (Usingen, Nassau). Man warnt die Kinder vor dem Verlaufen ins Getreidefeld, da steckt der Fuchs drin (Steinau, Kurhessen; Grfsch. Ravensberg, Westfalen). Wenn's ans Schneiden der letzten Halme geht, ruft man dem Schnitter zu: 'De Voss sitt drin, hôlt em fast!' (Campe bei Stade). 'Passt auf, ob der Fuchs heraus kommt!' (Dép. de la Moselle). 'Vous attraperez le renard!' (Bourbonnais). — Wird jemand beim Schneiden des Getreides krank oder verwundet, so heisst es: 'Il a le renard!' (Loire-inférieure). 'Il a tué le renard!' (Côte-d'or). Beim Schneiden des Letzten lassen die Arbeiter eine Handvoll Korn stehen und werfen danach mit den Sicheln. Wer sie trifft, beisst le renard! Zwei junge Mädchen schmücken demselben die Mütze mit Blumen. Abends findet ein grosses Tanzvergnügen statt, bei welchem er mit allen Tänzerinnen die Runde macht, sodann ein Festessen, das ebenfalls renard genannt wird: 'Nous avons mangé le renard', wir haben das Erntemahl genossen (Loubans, Saône-et-Loire). Die letzte Garbe heisst Fuchs (Canton Zürich). Man ruft, in der letzten Garbe sitze der Fuchs drin, verfertigt aus weissem Zeuge, einigen Aehren des letzten Korns und bunten Bändern eine Thiergestalt, 'le renard', und wirft sie dem Nachbar, der seine Ernte noch nicht beendigt hat, ins Haus. (Bourgogne, Ain). Auch beim

Verhalte es sich nun mit dem Hunde der Robigalien und dem Fuchse der Cerealischen Spiele so oder anders, jedesfalls dürfen wir — um auf die Lupercalien und Preuners Vermuthung zurückzukommen — aus dem Erörterten den Schluss ziehen, dass in der That Hunde ebensogut wie Wölfe im Luperkenumlauf hätten figuriren dürfen. Schwerlich aber wird irgend jemand zugeben, dass die poetische Metapher Wolfsabwehrer für dieselben im Volksbrauche irgendwie wahrscheinlich sei, und aus diesem Grunde ist Preuners o. S. 102 vorgetragene Ansicht sammt ihren Consequenzen zurückzuweisen. Dagegen erhellt aus unseren Zusammenstellungen unzweifelhaft, dass das Hundeopfer, ohne in der Form des Umlaufs übereinstimmend zu sein, sehr wohl als eine auf die Vegetation bezügliche Frühlingsbegehung aus demselben Gedankenkreise hervorgegangen sein kann wie die übrigen Ceremonien des Lupercalienfestes. Mehr lässt sich nicht sagen, da uns jede Einzelheit des Brauches entgeht.

Nach unserer Ansicht wären also die Lupercalien wahrscheinlich die Vereinigung und Vermischung zweier den Einzug von Vegetationsgeistern (Fauni, Lupi) darstellender Umläufe, denen sich als eine verwandte Begehung das Hundsopfer anschloss. Ganz analoge Verschmelzungen derartiger Umläufe

Dreschen heisst die letzte Garbe lo renard (Saône-et-Loire), man sagt: 'Nous battons le renard!' (Lot), und bei Zabern setzt man dem Nachbar, der mit dem Schluss des Ausdrusches im Rückstande ist, einen ausgestopften Fuchs vor die Thür der Tenne. Einen todten Fuchs trugen die Knaben in Holstein (als Repräsentanten des wieder einziehenden Wachsthumsgeistes) im Frühling von Hans zu Hans (Schütze Holsteinisches Idiotikon III 165), in Westfalen, wie es scheint, einen lebendigen Fuchs, dem der Schwanz abgehauen war, und sammelten dafür Eier ein (Woeste Volksüberl. in der Grafschaft Mark S. 27). Man hatte die Redensart 'he schraiet as'n Pingstfoss'; man nannte den am Pfingsttage zuletzt austreibenden Hirten Maifoss, Pingstfoss d. i. Maifuchs, Pfingstfuchs und steckte ihn in den Teich (Regenzauber!), wenn man ihn erreichen konnte (Woeste a. a. O. BK. 391). Um's Osterfeuer tanzt man mit dem Rufe: 'Kik dî nit ûm, dat Fössken dat kümmt' (Kuhn Westf. Sag. II 135 n. 405[a], vergl. 136 n. 405[b]).

lernten wir AWF. 188. 321 im Fastnacht-, Weihnacht- und Erntebrauch kennen, indem Kornhammel und Kornwolf, und wieder Kornwolf, Erbsenbär und Hafergeiss in eins rannen der Art, dass von dem einen Brauche der Name, von dem anderen der Ritus in dem Verschmelzungsproducte übrig blieb. Das nebeneinander Auftreten so verschiedener Formen desselben Brauches erweist sich in Nordeuropa als Regel. AWF. 184 ff. sahen wir, wie verschiedene theriomorphische und anthropomorphische Gestalten des Vegetationsdämons (Klapperbock, Erbsenbär, Schimmelreiter, Niclas u. s. w. von verschiedenen Seiten herkommend auf einander stiessen und nun neben einander herliefen oder in eine Gestalt zusammen flossen. Der Bauer hat die entschiedene Neigung, seine an bestimmte wiederkehrende Vorgänge im Jahreslauf oder an bestimmte Kalendertage gebundenen Feste durch neue von den Nachbarn abgesehene Begehungen zu bereichern, *und so entsteht leicht eine Häufung von Ceremonien, welche im Grunde einen und denselben Gedanken ausdrücken.* Es sei erlaubt aus vielen Tausenden von Beispielen, die sich darbieten, noch einige wenige zur Erläuterung unserer Behauptung namhaft zu machen. In dem grossartigen Frühlingsfest, das nur alle 7 Jahre zu Hollstadt im fränkischen Saalgrunde am 13. Februar, also in derselben Zeit wie die Lupercalien gefeiert wird,[1] kommen u. a. zur Aufführung die folgenden mythischen Repräsentationen des wiederkehrenden Frühlings:

1) Umzug des Pfluges durch 6 junge Mädchen und der Rübenschleife durch 4 junge Mädchen (vergl. BK. 553—564).
2) Kampf der mit Wurzelbärten ausgerüsteten Alten mit der Jugendwehr.
3) a. Englische Reiter (Schimmelreiter).
   b. Kameel, von einem mit Laken behangenen Burschen dargestellt und von einem in Stroh gehüllten Manne geführt (vergl. BK. 335).
   c. Erbsenbär in Erbsenstroh gehüllt.

[1] Leipziger Illustrirte Zeitung vom 2. Febr. 1873.

d. Jäger (d. i. grüner oder wilder Mann) ganz in Buchenblätter gehüllt (vergl. BK. 316 ff. 333 ff.).

e. Hänsel und Gretel auf dem Schleifrad durch lebende Figuren dargestellt (vergl. BK. 429 ff. 464).

f. Baum mit der Wurzel dicht behangen mit Obst und Menschenfiguren aus Kuchenteig (vergl. BK. 156. 166).

Alle unter 3a—f aufgeführten Figuren sind nur einzeln nach und nach von verschiedenen Seiten zusammen gekommene Varianten desselben Inhalts. Die Erntegebräuche zeigen den entsprechenden Vorgang fast Ort bei Ort. Ich greife aufs Gerathewohl den Bestand einiger beliebiger Orte heraus. Der erste sei ein gewisses Dorf der Gironde in der Nähe von Bordeaux. Die letzte Garbe heisst hier la mère nach der vermeintlich darin weilenden Kornmutter. Ist sie verfertigt, so führt man einen mit Bändern und Blumen geschmückten Ochsen rings ums Feld und tödtet ihn dann (Kornstier). Beim Dreschen sagt man von demjenigen, der das Letzte gedroschen hat: 'Il a tué le taureau.' Nach Beendigung des Dreschens endlich pflegt man eine Katze todtzuschlagen, deren Fell als Heilmittel über den Kamin aufgehängt wird (Kornkater). — Im Bezirk Traunstein (Oberbaiern) sitzt in der letzten Hafergarbe die Habergeiss. Wer aber die letzte Hand voll Roggen oder Weizen schneidet, hat die Sau, und heisst Sautreiber (Kornsau). Wer das letzte Büschel Flachs erntet, dem ruft man zu: 'Darin sitzt die Braut'. — Bei Lindau a. d. Isar heisst derjenige, der den letzten Drischelschlag machte, der Alte. Man sagt, er hat den oder die Alte. Beim Korndreschen aber wird er auch Kornschwîn, bei der Gerste Gratenbär, beim Hafer Haferbär genannt, während man die Kinder vom Verlaufen in ein Getreidefeld mit der Rede zurückschreckt: 'Der Kornmann fängt dich' und, wenn der Wind im Korne wogt, sagt: 'Die Kornmänner gehen'.

Dieselbe Erscheinung kehrt überall, z. B. auch im skandinavischen Frühlings- und Erntebrauch wieder, und wir lernen daraus, dass es ganz in der Natur solcher Traditionen lag, wenn in Rom und seiner nahen Umgebung verschieden

gestaltete Vegetationsdämonen wie Böcke (Fauni, creppi) Wölfe (Hirpi Sorani), Rosse (vergl. unten Octoberross), Hunde aufeinander stiessen und bei gegebener Gelegenheit in einander aufgingen. Unzweifelhaft gewinut die von uns aufgestellte Deutung des Lupercalienbrauches als mimische Darstellung eines Umlaufs von Vegetationsgeistern, die mithiu schon durch ihre Gegenwart die Geister der Unfruchtbarkeit, des Misswachses vertreiben, durch vorstehende Bemerkungen eine weitere Stütze. Wir vergessen aber keiuesweges, dass unsere ganze Entwickelung in einigen Stücken auf Hypothese beruht, welche thatsächlich zu erweisen die Lückenhaftigkeit des uns erhaltenen Materiales verhindert. Indem wir der Deutung des Namens Luperci aus lupi-herci den Vorzug geben, weil dieselbe scheinbar am besten dazu geeignet ist, zu einer befriedigenden Erklärung sämmtlicher Momente des Brauches zu führen, verhehlen wir uns nicht, dass ein Irrthum möglich und dass die Berechtigung einer andern Auffassung keineswegs unbedingt abzuweisen ist, wonach die Umläufer einfach als Menschen, also in keiner angenommenen Rolle fungirend durch die von ihnen vorgenommene Ceremonie die dem Wachsthum schädlichen Geister zu vertreiben suchten.

## § 5. DER SCHLAG MIT DEM FEBRUUM.

Ist es begreiflich, dass man wähnen mochte, die von den ebenbildlichen Vertretern der Wachsthumsdämonen ausströmende Kraft und Lebensfülle erzeuge jene Unversehrtheit des leiblichen und vielleicht auch gemüthlichen Lebens (integritas vitae), welche als Wirkung des Lupercalienbrauches erwartet wurde, so wird aus diesem Grundgedanken heraus noch keiuesweges ersichtlich, warum die Umlaufenden nicht durch unmittelbare Berührung mit ihrem Körper, wie es doch sonst der Anschauung des Alterthums entsprach,[1] die Uebertragung des Segens bewirkten, sondern durch die

[1] Vergl. z. B. Tac. hist. IV 81 mit dem bei den Heilungswundern Jesu zu Tage tretenden Volksglauben.





Vermittelung von Schlägen mit dem Februum, jenem Streifen von Ziegenhaut, der zugleich mit der Bekleidung der Luperci aus den Fellen der Opferthiere geschnitten war. Erinnern wir uns, dass diese Schläge vorzugsweise auf bestimmte Körpertheile, die beiden Handflächen (palmae) und den Rücken (tergum) ertheilt wurden (o. S. 66). Ist es nicht zu vermuthen, dass auch dieser Theil der Ceremonie traditionell, dass er keineswegcs bedeutungslos, sondern im Zusammenhange alter Religionsanschauung sinnvoll gewesen sei? Freilich, wenn wir der Autorität Lobecks glauben dürften, wäre diese Vermuthung weit abzuweisen. 'Lupercorum quoque verbera — sagt er Aglaoph. I 681 — vim quandam significandi et foecundandi habere creditum; neque id illis succenseam, quibus mos et consuetudo et natura quodammodo ipsa sic praescripserat, ut quidquid tempore et loco sacro fieret, id ex aliqua probabili ratione et iusta de causa fieri crederent. Quamquam si animum a consuetudine avocare, si ceteram huius agrestis et pastoritii instituti licentiam ante oculos ponere, si denique secum considerare voluissent, quid homines a quotidianis negotiis feriati sibi indulgere soleant, non latuisset eos, totam rem a lusu et lascivia profectam esse'. Lobeck weist darauf hin, dass jeder Clown die rohe Menge durch spasshafte Schläge ergötze und dass seine Peitsche (marotte) den Februa der Luperci ziemlich entsprechend sei. Wir werden weiterhin sehen, was es mit derselben auf sich hat. Einstweilen aber verhindert uns die ernste Absichtlichkeit der Ceremonie sowohl als eine Anzahl gewichtiger und — wie es scheint — hinreichend aufklärender Parallelen dem grossen Königsberger Philologen zu folgen, der mehrfach die schwache Kehrseite seiner hohen Verdienste um den äusseren Bestand und die Geschichte der Ueberlieferung in vulgärrationalistischer Verkennung des tieferen Ideengehalts antiker Cultushandlungen zur Schau trägt. Wir treten vielmehr in den Versuch ein, auch diese Schläge als ein wesentliches und sinnvolles Stück des Brauches zu begründen.

a. *Fauna mit dem Myrthenzweige geschlagen.*

Zunächst begegnet uns eine Analogie im Mythus des Faunus selbst, den die Luperei — falls unsere obige Auseinandersetzung nicht fehlschlug — copirten, oder vielmehr in einer mit ihm in Verbindung gesetzten Cultushandlung, beim Dienste der mit ihm als Schwester oder Gattin verbundenen Fauna oder Bona Dea. Im Geheimdienste dieser Göttin, der nur von Weibern begangen wurde, *scheint es Brauch gewesen zu sein Frauen mit einem Myrthenzweige der Fruchtbarkeit halber zu schlagen.* Die Thatsachen, auf welche diese Behauptung sich gründet, sind folgende.

Cornelius Labeo, ein Schriftsteller frühestens des augusteischen Zeitalters, berichtet nach älteren Gewährsmännern, am 1. Mai werde der Maia unter dem Namen der Bona Dea ein Fest gefeiert. Diese sei die Erde, wie man aus dem geheimen Theil ihres Gottesdienstes entnehmen könne; die officielle Quelle der Pontificalbücher erkläre Bona Dea, Fauna, Ops und Fatua für identisch. Die gute Göttin sei sie genannt, weil sie aller zum Lebensunterhalt dienenden Güter Grund und Urheberin sei.[1] Ihr werde ein *trächtiges Mutterschwein* geopfert, wie der Ceres und Tellus im Januar nach Beendigung der Aussaat. Man verglich sie deshalb mit Proserpina oder der chthonischen Hekate. In ihr Heiligthum brachte man, zum Ausschmücken des geweihten Raumes, Kräuter und Gewächse aller Art, welche nachher *dem Volke als heilkräftig mitgetheilt wurden* (ähnlich wie der norddeutsche Bauer sich um die grünen Zweige aus der Umhüllung des Schossmeiers reisst. Vergl. BK. 348 ff.). *Nur die Myrthe zu solchem*

[1] Macrobius Saturn. I 12, 21: Auctor est Cornelius Labeo, huic Maiae, id est terrae, aedem Kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae, et eandem esse Bonam Deam et terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat: hanc eandem Bonam Deam Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigitari: Bonam, quod omnium nobis ad victum bonorum causa est.





Zwecke in den Tempel zu bringen, war verpönt.[1] Mit Beziehung auf diese heilkräftigen Pflanzen und weil die Frauen im geheimen Raume des Heiligthums nach Entfernung jedes Mannes gottesdienstliche Bräuche verrichteten, so dass die verehrte Göttin Männerhasserin zu sein schien, stellte man die letztere mit Medea zusammen.[2] Griechen und griechisch schreibende Römer (wie Butas, Sextus Clodius u. s. w.) bezeichneten sie daher als ϑεὸς γυναικεία.[3] Auch Varros Angabe, die gute Göttin, des Faunus Tochter, sei so züchtig gewesen, dass sie ihr Lebelang niemals die Frauengemächer verlassen, und dass ausser ihrem Gemahl kein Mann sie gesehen noch ihren Namen gehört habe, ist nichts als eine Conjectur zur Erklärung des Weiberfestes.[4] Einige aber erzählten, sie war die Tochter des Faunus; der Vater erglühte in Liebe zu ihr und züchtigte sie, da sie seinem Ansinnen widerstrebte, mit einem Myrthenzweige. Selbst mit List berauscht beharrte sie bei ihrem Widerstande, bis Faunus in die Gestalt einer Schlange verwandelt der eigenen Tochter beiwohnte.[5] Als Zeugen für die Wahrheit dieser Erzählung führte man an die Scheu Myrthenzweige im Tempel der Göttin (zur Ausschmückung?) zu verwenden, eine Libation von Wein unter falschem Namen, indem dabei der Krug Honigfass, der Wein Milch genannt wurde, endlich eine Anzahl zahmer Tempelschlangen, welche im Heiligthum herumkrochen.[6] Der Zug

---

[1] Plut. quaest. Rom. 20.

[2] Macrobius I 12, 26: Quidam Medeam putant, quod in aedem eius omne genus herbarum sit, ex quibus antistites dant plerumque medicinas, et quod templum eius virum introire non liceat propter iniuriam, quam ab ingrato viro Jasone perpessa est.

[3] Macrobius a. a. O.

[4] Varro bei Macrobius I 12, 27, bei Lactant. Div. Iust. I 27, 10.

[5] Macrobius I 12, 24: Nec non eandem Fauni filiam dicunt, obstitisseque voluntati patris in amorem suum lapsi, ut et virga myrtea ab eo verberaretur, cum desiderio patris nec vino ab eodem pressa cessisset: transfigurasse se tamen in serpentem pater creditur et coisse cum filia.

[6] Macrobius I 12, 25: Herum omnium haec proferuntur indicia, quod virgam myrteam in templo haberi nefas sit, quod super caput eius

der Vermählung der Göttin mit Faunus war auch wohl in anderen Relationen dieser Geschichte bewahrt, in denen sie als Waldnymphe (Fauna?) bezeichnet gewesen zu sein scheint.[1] Noch andere auf dieselbe Urquelle zurückgehende Berichte erwähnen auch die Schläge mit dem Myrthenzweige, deuten dieselben aber als eine verdiente Züchtigung. Sextus Clodius, ein Zeitgenosse Ciceros, also beträchtlich älter als Labeo, erzählte, Bona dea sei die Gattin des Faunus gewesen; einst vergass sie die weibliche Scham und königliche Würde so sehr, dass sie sich in Wein berauschte. Da schlug er sie mit Myrthenzweigen so sehr, dass sie starb. Von Reue und Sehnsucht gefoltert, vergötterte er sie später. Daher trage man in ihrem Dienste eine verhüllte Amphora mit Wein auf. Vermuthlich stammt diese auch von Plutarch bewahrte Version aus dessen hauptsächlichstem (sei es mittelbaren oder unmittelbaren) Gewährsmann Varro, der jedesfalls die Fauna als Eheweib kannte.[2]

---

extendatur vitis, qua maxime eam pater decipere tentavit, quod vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas, in quo vinum inditum est, mollarium nominetur et vinum lac nuncupetur, serpentesque in templo eius nec terrentes nec timentes indifferenter appareant.

[1] Plut. Caes. 9: Ἔστι δὲ Ῥωμαίοις θεός, ἣν Ἀγαθὴν ὀνομάζουσιν, ὥσπερ Ἕλληνες Γυναικείαν· καὶ Φρύγες μὲν οἰκειούμενοι Μίδα μητέρα τοῦ βασιλέως γενέσθαι φασί, Ῥωμαῖοι δὲ νύμφην Δρυάδα Φαύνῳ συνοικήσασαν.

[2] Lactant. Div. Inst. I 22, 11: Sex. Clodius in eo libro, quem graeco scripsit, refert Fauni hanc uxorem fuisse, quae quia contra morem decusque regium clam vini ollam ebiberat et ebria facta erat, virgis myrteis a viro usque ad mortem caesa. Postea vero cum eum facti sui poeniteret, et desiderium eius ferre non posset, divinum illi honorem detulisse. Idcirco in sacris eius obvolutam vini amphoram poni. Arnob. adv. nat. V 18, der dieselbe Stelle auszieht, macht als des S. Clodius nächste Quelle Butas geltend: Faunam igitur Fatuam, Bona quae dicitur Dea, transeamus: quam myrteis caesam virgis, quod marito nesciente seriam meri ebiberit plenam, Sextus Clodius indicat sexto de Diis Graeco: signumque monstrari, quod cum ei diuinam rem mulieres faciunt, vini amphora constituatur obtecta; nec myrteas fas sit inferre verbenas, sicut suis scribit in causalibus Butas (vergl. Plut. Quaest. Rom. 20). Lactant. a. a. O.: Eandem Varro scribit tantae pudicitiae fuisse, ut nemo eam, quoad vixerit, praeter virum suum mas viderit, nec

Es ist deutlich, dass in der That die Geschichte erfunden wurde, um gewisse auffällige Stücke des Cultus zu rechtfertigen; gewiss aber kannte derjenige, auf dessen Niederschrift alle uns erhaltenen Varianten der Fabel zurückgehen, die ursprünglichen Motive derselben nicht mehr oder nicht vollständig; offenbar sollten theilweis andere, als die von ihm angegebenen Umstände und Bräuche durch das Histörchen begründet werden. So sollte nicht das Vorhandensein eines anders benannten Weinnapfes, sondern der Umstand, dass die Frauen aus einem solchen, also gleichsam heimlich tranken, und dann im Rausch und bakchischer Verzückung, aber auch jetzt noch fortdauernd ohne männliche Zuschauer einen Tanz aufführten, durch die Erzählung von dem heimlichen Weingenuss der Fauna erklärt werden. Ergibt sich von diesem Gesichtspuncte aus die der Zeit nach ältere Aufzeichnung Varros auch als die dem Gedankengehalt nach begründetere Version, so erhellt zugleich, dass die Form der Sage bei Cornelius Labeo eine den Tempelschlangen zu Liebe geschehene Erweiterung und Umdeutung nach dem Muster der Geschichte des Dionysos-Zagreus (Fauna, Tochter des Faunus, vom Vater in Schlangengestalt bewältigt) gewesen sein müsse. Wie kam man nun dazu der Erzählung vom Rausche der Fauna die Fabel von der Züchtigung mit der Myrthenruthe folgen zu lassen? Den wahren Grund, weswegen der Tempelschmuck keine Myrthenzweige enthalten durfte, hat Plutarch bereits erkannt, 'weil die Myrthe eine der Venus heilige Pflanze ist.'[1] Wir haben uns nämlich das Fest der Bona Dea sehr ähnlich den griechischen Thesmophorien zu denken; es wird eine auf Keuschheit und Enthaltsamkeit gerichtete Vorbereitung voraufgegangen sein und der erste Haupttheil der Ceremonien auf Reinigung (Lustration) für das Eheleben abgezielt haben, bis zum Schlusse die Feier auch hier in symbolische Gebräuche ausgelaufen sein wird, welche eine

nomen eius audierit. Idcirco illi mulieres in operto sacrificant, et Bonam Deam nominant.

[1] Quaest. Rom. 20.

Erfüllung der höchsten Wünsche ehrsamer Gattinnen herbeizuführen bezweckten. Jenem ersten Theile des Festes entsprach es, dass die Vestalinnen daran Antheil nahmen, und dass jedes aphrodisische Symbol der Ausschmückung des gottesdienstlichen Raumes fern blieb. Es ist nicht leicht abzusehen, wie man auf den Einfall gerathen konnte, die Abwesenheit der Myrthe im Ausputz des gottesdienstlichen Raumes, den wir uns nach Art der Ausschmückung unserer Kirchen und Häuser mit grünen Maien auf Maitag oder zu Pfingsten werden zu denken haben, mit dem Weingenuss der Frauen in ursächlichen Zusammenhang zu bringen und von einer Züchtigung abzuleiten. Dagegen spricht alles dafür, dass am Schlusse des Festes das Bild der Göttin wirklich geschlagen wurde, oder dass die festfeiernden Frauen einander gegenseitig mit Myrthenruthen schlugen. Dann war es natürlich, die unverständlich gewordene Ceremonie als einen Strafact für das vorhergegangene Bakchanal aufzufassen. Die einmal entstandene pragmatische Legende hatte zur Folge, dass nun auch der Mangel der Myrthe in der Ausschmückung aus dem gleichen Zusammenhange gedeutet wurde; weil aber die Ceremonie des Schlagens zu den grösseren Geheimnissen (ritus occultior) des Cultus gehörte, blieb sie bei Weitererzählungen der Legende unerwähnt. Da die Zusammenstellung und Gleichsetzung der Bona Dea mit Tellus, Fauna und Ops, sowie mit der Maia, der Personification des Maimonats,[1] da das Opfer des trächtigen Schweines, endlich das Weiberfest in der That bestätigen, dass die Göttin wesentlich eine Göttin der Frauen und der weiblichen Empfängniss, wie der in den Schoss der Erde geborgenen Pfanzenkeime war, so dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass an jene im geheimen

[1] Ihr wurde am 1. Mai zusammen mit Volcanus geopfert, weshalb sie Maia Volcani hiess. Preller (Röm. Myth. 352) nennt sie 'eine fördernde und segnende Göttin der Flur, mit welcher sich im Monate Mai die belebende und beseelende Kraft des Feuers verbindet, um alle Blüte und Frucht des Sommers zu erzeugen'. Vielleicht aber entsprang ihre Verschmelzung mit Bona Dea nur dem nämlichen Tage der Verehrung.

(in operto) ertheilten Schläge mit dem aphrodisischen Myrthenzweige sich Ideen der Fruchtbarkeit angeschlossen haben, geradeso wie an die von den Luperken zu Ehren des Faunus oder als Faunusvertretern ausgetheilten Schläge mit dem Februum. Es war ein Zauber, um die Fruchtbarkeit der Aecker sowie der römischen Ehefrauen zu bewirken. Von der wirklichen Uebung im Cultus wird gelten dürfen, was Preller in Bezug auf die daraus abgeleitete Fabel sagt: 'Die Myrthenzweige, mit welchen Faunus die Fauna streicht, waren sicher ursprünglich nur ein Bild der Befruchtung, welche im Frühlinge von dem schöpferischen und zauberischen Geiste der Berge und Wälder ausgeht und in der jungfräulichen Erde den Trieb zu allem Wachsthum erweckt.'[1] Aus Plutarch (Quaest. Rom. 20) ist zu schliessen, dass der besprochene Ritus bei der in der Nacht vom 3—4. December in dem Hause des Staatsoberhauptes stattfindenden Frauenfeier nur einen Tag vor dem winterlichen Faunusfeste (5. Dez.)[2] statt hatte. Ob dieselbe Ceremonie an dem anderen Feiertage der Bona Dea, am 1. Mai, sich wiederholte, bleibt ungewiss, die griechischen Namen Damium für das geheime Opfer zu Ehren der Bona dea, Damia für die Göttin und Damiatrix für die Priesterin (Paulus Diac. 68) weisen übrigens auf Gebräuche eines Demeterfestes als Beimischung oder Grundlage des Cultus der Bona Dea.

### b. Ruthenschläge an Demeterfesten.

Hesych. III 121 bewahrt die Nachricht, dass an einem Demeterfeste die Festgenossen einander mit einem Geflecht aus Bast oder Baumrinde schlugen. '*Μόροττον· ἐκ φλοιοῦ πλέγμα τι, ᾧ ἔτυπτον ἀλλήλους τοῖς Δημητρίοις*'. Was für ein Demeterfest dies war und wo es begangen wurde, ist nicht mehr ersichtlich; doch verwandt scheint eine Ceremonie im

[1] Röm. Myth. 340.

[2] Ob etwa erst daher Faunus in den Cult der Bona Dea hereingezogen, sie selbst mit Fauna identificirt wurde?

Culte der eleusinischen Demeter zu Pheneos in Arkadien. Hier war in einem runden Aufsatz auf dem Petroma d. h. der aus zwei grossen Steinplatten bestehenden heiligen Lade, in der das Jahr hindurch der heilige Codex der Mysterienordnung verwahrt wurde, auch eine Maske der Demeter Kidaria (Epitheton von *κίδαρις* Haube, königliche Kopfbinde, priesterlicher Kopfschmuck hergenommen) verschlossen. Diese Maske legte der Priester bei der Feier der grossen Mysterien an und schlug dann, in der Rolle der Göttin handelnd, die Menschen (oder die Erde) mit Gerten.[1] Es kann doch kaum zweifelhaft sein, dass dieser Act Fruchtbarkeit des Ackers wie des Menschen zu bewirken bestimmt war. Wenn die Lesart, welche den Schlag auf die Erde fallen lässt, die richtige sein sollte, so stellt sich dazu ganz genau der hebräische Erntebrauch des Laubhüttenfestes, mit dem Zweigbündel auf die Erde zu schlagen (vergl. BK. 283).

### e. Die Caprotinischen Nonen.

Gegenseitiges Schlagen, wie an den von Hesych erwähnten Demetrien begegnet uns in Rom am 7. Juli bei der Feier der capretinischen Nonen, welche — wie Schwegler sagte[2] — 'als Fest weiblicher Fruchtbarkeit, die durch Reinigung von Befleckung und Abwendung verderblicher Einflüsse erreicht werden sollte, nach Sinn und Abzweckung den Lupercalien auf das nächste verwandt wären'. Die Frauen und Mägde Roms zogen an jenem Tage in Schaaren und mit fluchtähnlicher Eile zum Ziegensumpfe auf dem Marsfelde hinaus und brachten hier unter einem wilden Feigenbaum (caprificus) Opfer dar, wozu sie sich statt der Milch des Baumsaftes bedienten. Dann lagerten sie sich zum

---

[1] Pausan. VIII 15, 3: *Καὶ ἐπίθημα ἐπ' αὐτῷ περιφερές ἐστιν, ἔχον ἐντὸς Δήμητρος πρόσωπον Κιδαρίας. τοῦτο ὁ ἱερεὺς περιθέμενος τὸ πρόσωπον ἐν τῇ μείζονι καλουμένῃ τελετῇ ῥάβδοις κατὰ λόγον δή τινα τοὺς ἐπιχθονίους* (Var. *ὑποχθονίους*) *παίει.*

[2] Röm. Gesch. I 532. 533.

Schmause, von den Aesten des Feigenbaumes beschattet. Die Mägde, bräutlich geschmückt, gingen mit allerlei Neckreden um die entgegen Kommenden herum, dann schlugen sie sich gegenseitig und warfen sich mit Steinen.[1] Diese Gebräuche geschahen zu Ehren der Tutula (Tutela oder Philotis), der ätiologischen Sage nach einer Magd dieses Namens, welche mit anderen Sklavinnen in Festkleidung dem drängenden Feinde ausgeliefert diesen (eine andere Judith) durch Wein und Liebeslust bethört und dann im Rausche den Römern verrathen hatte. Tutula ist die einfache Form von Tutulina oder Tutilina, wie die römische Göttin hiess, welche dem Einfahren und Einheimsen des geschnittenen Getreides vorstand,[2] und der 7. Juli war zugleich der Tag für das erste der beiden dem Consus d. h. dem Gotte der Fruchtbergung im Circus begangenen Erntefeste. Mithin war das Fest der caprotinischen Nonen ein später pragmatisch in ein geschichtliches Erinnerungsfest umgedeutetes Erntefest, aus dessen Wesen auch floss, dass die Mägde einen Feiertag hatten, sich vor dem Thore auf den Stoppelfeldern vergnügten. Die Verspottung der Vorübergehenden ist ein weit verbreiteter Erntebrauch, (o. S. 32 ff.), ebenso das Steinwerfen (s. unten); auch das Schlagen muss eine dazu gehörige Sitte gewesen sein, welche wahrscheinlich gleichzeitig auf die Idee vegetabilischer und menschlich-weiblicher Fruchtbarkeit sich bezog. Denn dies scheint der Grund, weshalb man auch hier wie bei den Lupercalien die Ehegöttin Juno hereinzog, von der wir übrigens wissen, dass ihr an den Nonen des Juni auch sonst in Latium unter einem wilden Feigenbaum (capri-

---

[1] Plut. Rom. 29, 6: *Αἱ δὲ θεραπαινίδες ἀγείρουσι περιοῦσαι καὶ παίζουσιν, εἶτα πληγαῖς καὶ βολαῖς λίθων χρῶνται πρὸς ἀλλήλας.* Plut. Cam. 33, 6: *Ἔπειτα κεκοσμημέναι λαμπρῶς αἱ θεραπαινίδες περιίασι παίζουσαι διὰ σκωμμάτων εἰς τοὺς ἀπαντῶντας. Γίνεται δὲ καὶ μάχη τις αὐταῖς πρὸς ἀλλήλας.*

[2] Tertullian. de spectac. 8 vom Circus: Columnas Sessias (l. Seias) a sementationibus, Messias a messibus, Tutulinas a tutelis fructuum sustinent. Augustin. de C. D. IV 8: Frumentis vero collectis atque reconditis, ut tuto servarentur, deam Tutilinam praeposuerunt.

ficus) und mit Anwendung einer Ruthe desselben gottesdienstliche Gebräuche von den Weibern verrichtet wurden,[1] woher sie Juno caprotina genannt war.[2]

### d. Pan mit Meerzwiebeln gepeitscht.

Wie Fauna oder ihre Repräsentantinnen mit Myrthen, wurde Pan mit Meerzwiebeln geschlagen. An einem bestimmten Feste, aber auch ausser der Zeit jedesmal dann, wenn die Jagd unergiebig war, peitschten die Arkader Pans Bild mit Meerzwiebeln.[3] Dieser Brauch ist weder mit Hartung als ein Zeichen geringer Achtung[4] aufzufassen, noch mit Stark[5] nach den Scholien als eine Demonstration gegen den Geiz der Choragen und die Ungunst des Gottes, aber auch nicht mit Welcker[6] als Analogon zur Bestrafung der Madonna durch den spanischen Bauer oder des Fetisch durch den Neger, wenn ihm die Jagd nichts eingetragen. Die Meerzwiebel (*σκίλλα*) galt den Alten als ein vorzügliches Mittel, um unreine und schädliche Mächte zu vertreiben: zu diesem Zwecke hängte man sie an der Thür-

---

[1] Varro de L. L. VI 18. Preller Röm. Myth. 256.

[2] caprotinus von caprotus aus caper, wie aegrotus aus aeger, Zs. f. vgl. Spr. XVI 112.

[3] Theocr. VII 106: *Κἢν μὲν ταῦτ' ἔρδῃς, ὦ Πὰν φίλε, μή τί τυ παῖδες Ἀρκαδικοὶ σκίλλαισιν ὑπὸ πλευράς τε καὶ ὤμους τανίκα μαστίσδοιεν, ὅτε κρέα τυτθὰ παρείη.* — Dazu Schol. ed. Kiesling S. 919: *Ἑορτή φασιν ἐτελεῖτο ἐν τῇ Ἀρκαδίᾳ, ἐν ᾗ οἱ παῖδες τὸν Πᾶνα σκίλλαις ἔτυπτον, ὅτε οἱ χορηγοὶ λεπτὸν ἱερεῖον ἔθυον, καὶ μὴ ἱκανὸν τοῖς ἐσθίουσιν. Ἄλλως· οἱ Ἀρκάδες ἐπὶ θήραν ἐξιόντες, εἰ μὲν εὐθηρίας ἔτυχον, ἐτίμων τὸν Πᾶνα· εἰ δὲ τοὐναντίον, σκίλλαις εἰς αὐτὸν παρῴνουν, παρόσον ὄρειος τῆς θήρας ἐπιστατεῖ. Μούνατος δέ φησιν ἑορτὴν Ἀρκαδικὴν εἶναι, ἐν ᾗ οἱ Παῖονες τὸν Πᾶνα σκίλλαις βάλλουσι. Χῖοι δε, ὅταν οἱ χορηγοὶ λεπτὸν ἱερεῖον θύσωσι, καὶ μὴ ἱκανὸν ᾖ τοῖς ἐσθίουσι. Διό φησι· κρέα τυτθὰ παρείη.*

[4] Gr. Myth. II 199.

[5] Bei Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 51, 41.

[6] Gr. Götterlehre II 662.

schwelle auf,[1] räucherte mit ihnen bei Lustrationen[2] oder trug sie umher.[3] Durch die Schläge mit dieser Pflanze sollte der jetzt gleichsam besessene (verzauberte) Gott, der sonst Nahrungsfülle aller Art an Weide und Wild verlieh, von den schädlichen Mächten und Einflüssen der Unfruchtbarkeit durch Vertreibung derselben befreit und activ in den Stand gesetzt werden, künftig mehr und besser zu produciren.

## e. Austreibuug des Pharmakos an den Thargelien.

Ein Analogon dieser den Misswachs austreibenden Schläge treffen wir bei dem Erntefeste der Thargelien dem Pharmakos ertheilt. Die merkwürdige Uebereinstimmung mit einem deutschen Brauche, welche sich weiterhin herausstellen wird, möge ein etwas ausführlicheres Eingehen auf diese Sache rechtfertigen. Wir lernen die griechische Sitte aus verschiedenen localen Formen kennen.

*α*) Der alexandrinische Grammatiker Harpokration (Anf. d. 2. Jh. n. Chr.) berichtet nach älteren Quellen, dass man ehedem in Athen am Erntefeste der Thargelien zwei Männer hinausführte als Reinigungswerkzeuge (*καθάρσια*) für die Stadt, einen für die Männer, den anderen für die Weiber. Man nannte sie *φαρμακοί*.[4] Eine Bewahrheitung dieser Notiz scheint die Aeusserung des Diogenes Laertios (II 5, 23) zu gewähren: *Θαργηλιῶνος ἕκτῃ, ὅτε καθαίρουσιν Ἀθη-*

[1] Plin. H. N. XX 9, 39: Pythagoras scillam in limine quoque ianuae suspensam malorum medicamentorum introitum pellere tradit. Vergl. Dioscorides de m. m. II 202: *ἔστι δὲ καὶ ἀλεξιφάρμακον ὅλη πρὸ τῶν θυρῶν κρεμαμένη.*

[2] Lucian. Necyom. 7: *Δᾳδίοις καὶ σκίλλῃ περιήγνισε.* Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 23, 12.

[3] In Theophrasts Charakteren reinigt sich der Abergläubige durch Umtragen einer Meerzwiebel.

[4] Harpokrat. s. v. *φαρμακός*: *Δύο ἄνδρας Ἀθήνησιν ἐξῆγον, καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως, ἐν τοῖς Θαργηλίοις, ἕνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἕνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν.*

*ναῖοι τὴν πόλιν.* Was man mit den beiden Männern vornahm, wird nicht gesagt.

*β*) Wie aus dem Verfolg des Harpokrationischen Textes hervorgeht, wurde der Brauch auch an anderen Orten am Erntefeste geübt. Harpokration, und ihm nachsprechend Suidas, führt nämlich aus dem ersten Buche des Istros (3. Jh. v. Chr.) über die Epiphanien des Apollo die Erzählung an, ein gewisser Pharmakos habe die heiligen Schalen des Apollo gestohlen, sei vom Gefolge des Achilleus ergriffen und gesteinigt worden, und davon sei der Ritus in den Thargelien eine Nachahmung.[1] Die Legende kennzeichnet sich sofort als pragmatisirende Erfindung, mithin muss ihr Ursprung und der Brauch, den sie erklären sollte, in einer Landschaft gesucht werden, die im Leben des Achilleus eine Rolle spielte (Thessalien, Skyros u. s. w.)[2], und zwar endigte in dieser Gegend die Hinausführung des Pharmakos — denn es scheint hier nur einer gewesen zu sein — damit, dass er mit Steinen beworfen wurde. Dass Harpokration hier nicht ungehörig die Thargelien eingemischt hat, ergibt sich aus der Legende selbst, da nur ein apollinisches Fest dazu Veranlassung geben konnte als Object des Diebstahls heilige Schalen des Gottes zu nennen.

*γ*) Ausser der jährlichen Feier am Erntefeste fand die Pharmakenprocession statt, so oft Hunger, Seuche oder ein grosser sittlicher Schade die Stadt oder den Staat heimsuchte, um den Ort vom Krankheitsstoffe zu befreien. Auch dafür haben wir aus Athen Zeugnisse. Nach Helladius hielt man bei solcher Gelegenheit einen Umgang mit zweien Menschen, von denen der eine die Männer, der andere die Frauen vertrat. Ersterer trug einen Kranz von schwarzen Feigen um den Hals, letzterer einen solchen von weissen. Man nannte diese Leute *συβάκχοι*

---

[1] Harpokration a. a. O: *Ὅτι δὲ ὄνομα κύριόν ἐστιν ὁ Φαρμακός, ἱερὰς δὲ φιάλας τοῦ Ἀπόλλωνος κλέψας, καὶ ἁλοὺς ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀχιλλέα κατελεύσθη, καὶ τὰ τοῖς Θαργηλίοις ἀγόμενα τούτων ἀπομιμήματά ἐστιν, Ἴστρος ἐν πρώτῳ τῶν Ἀπόλλωνος ἐπιφανειῶν εἴρηκεν.*

[2] Vergl. A. Mommsen Heortologie S. 421 Anm: 'Da Achill der Entdecker ist, so bezieht sich die Legende nicht auf Athen'.

(Var. *σύμβακχοι*). Der Brauch hatte die Absicht pestartige Krankheiten abzuwehren und kam auf in Folge der Ermordung des Kreters Androgeos, der eine pestartige Seuche folgte.[1] — Sowohl Aristophanes als Lysias spielen auf diese Sitte als auf eine vergangene aber noch wohlbekannte an. Man nahm Verbrecher oder die allerverächtlichsten Menschen dazu und begleitete den Pharmakos mit Verwünschungen.[2] Die Scholienlitteratur bewahrt noch verschiedene andere Notizen, die sich theils auf Athen, theils auf andere Städte beziehen. Wir lernen daraus, dass auch bei grosser Dürre und Misswachs der Brauch geübt wurde, dass man die Pharmaken schliesslich tödtete, und dass man ganz verarmte und von der Natur vernachlässigte, zu allem anderen unbrauchbare Personen (Idioten), die auf öffentliche Kosten ernährt wurden d. h. doch wohl als Armenhäusler dem Gemeinwesen zur Last fielen, dazu ersehen hatte.[3] Der Pharmakos war mit einem eigenthümlichen Ausputz versehen[4] (vergl. die Feigenschnur). An manchen

[1] Helladius bei Phot. Bibl. c. 279, S. 534: *Ὅτι ἔθος ἦν ἐν Ἀθήναις φαρμακοὺς ἄγειν δύο, τὸν μὲν ὑπὲρ ἀνδρῶν, τὸν δὲ ὑπὲρ γυναικῶν, πρὸς τὸν καθαρμὸν ἀγομένους· καὶ ὁ μὲν τῶν ἀνδρῶν μελαίνας ἰσχάδας περὶ τὸν τράχηλον εἶχε, λευκὰς δ' ἅτερος, συβάκχοι δέ φησιν ὠνομάζοντο· τὸ δὲ καθάρσιον τοῦτο λοιμικῶν νόσων ἀποτροπιασμὸς ἦν, λαβὸν τὴν ἀρχὴν ἀπ' Ἀνδρόγεω τοῦ Κρητὸς, οὗ τεθνηκότος ἐν ταῖς Ἀθήναις παρανόμως τὴν λοιμικὴν ἐνόσησαν οἱ Ἀθηναῖοι νόσον, καὶ ἐκράτει τὸ ἔθος ἀεὶ καθαίρειν τὴν πόλιν τοῖς φαρμακοῖς.*

[2] Aristoph. Ran. 731 ff.: *καὶ πονηροῖς κἀκ πονηρῶν εἰς ἅπαντα χρώμεθα ὑστάτοις ἀφιγμένοισιν, οἷσιν ἡ πόλις πρὸ τοῦ οὐδὲ φαρμακοῖσιν εἰκῆ ῥαδίως ἐχρήσατ' ἄν.* Lys. orat. 6, 54: *Νῦν οὖν χρὴ νομίζειν τιμωρουμένους καὶ ἀπαλλαττομένους Ἀνδοκίδου τὴν πόλιν καθαίρειν καὶ ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ φαρμακὸν ἀποπέμπειν καὶ ἀλιτηρίου ἀπαλλάττεσθαι, ὡς ἓν τούτων οὗτός ἐστιν.*

[3] Schol. zu Arist. Ran. 730: *φαρμακοῖσι, καθάρμασι. τοὺς γὰρ φαύλους καὶ παρὰ τῆς φύσεως ἐπιβουλευομένους εἰς ἀπαλλαγὴν αὐχμοῦ ἢ λιμοῦ ἤ τινος τῶν τοιούτων ἔθυον, οὓς ἐκάλουν καθάρματα.* Schol. zu Arist. Equit. 1136: *Δημοσίους δὲ τοὺς λεγομένους φαρμακοὺς, οἵπερ καθαίρουσι τὰς πόλεις τῷ ἑαυτῶν φόνῳ· ἢ τοὺς δημοσίᾳ καὶ ὑπὸ τῆς πόλεως τρεφομένους· ἔτρεφον γάρ τινας Ἀθηναῖοι λίαν ἀγεννεῖς καὶ ἀχρήστους καὶ ἐν καιρῷ συμφορᾶς τινος ἐπελθούσης τῇ πόλει, λοιμοῦ λέγω ἢ τοιούτου τινός, ἔθυον τούτους ἕνεκα τοῦ καθαρθῆναι τοῦ μιάσματος, οὓς καὶ ἐπωνόμαζον καθάρματα.*

[4] Suidas s. v. *κάθαρμα: Ὑπὲρ δὲ καθαρμοῦ πόλεως ἀνῄρουν ἐστολισμένον τινά, ὃν ἐκάλουν κάθαρμα.*

Orten gab es nur einen Pharmakos, an anderen deren zwei, und zwar einen Mann und ein Weib, die man rings um die Stadt herumführte, wie die Luperci um die Stadt liefen.[1]

δ) Den kleinasiatischen Brauch aus der Gegend von Ephesus und Klazomenai lernen wir etwas ausführlicher aus den politischen Versen kennen, in welchen Tzetzes den Inhalt älterer Scholien zum Hipponax zusammengedrängt, und denen er einige Choliamben dieses alten um 550 v. Chr. blühenden Satyrikers selbst eingestreut hat. Die derb naturalistischen Schmähverse dieses Dichters entnehmen ihre Bilder und Vergleiche vielfach den realen Thatsachen des bürgerlichen und bäuerlichen Lebens und werden dadurch für die Kenntniss der Zustände seines entlegenen Zeitalters von unschätzbarem Werthe. Aus diesen Quellen nun ergibt sich als jonische Sitte Folgendes. Auch hier fand der Brauch, wie es scheint, sowohl am Thargelienfeste statt, als auch wenn Seuche oder Hungersnoth hereinbrach; den missgestalteten Cretin führten sie zum Opfer hinaus.[2] Vielleicht liess man ihn vorher eine Zeit lang hungern, wenigstens erwähnt eines der hipponaktischen Fragmente, in dem gleich darauf vom Pharmakos die Rede ist, 'dass er von Hunger dürr sei' (*λιμῷ γένηται ξηρός*). Sobald die Ceremonie beginnen sollte, brachte man ihn auf den passenden Platz,

[1] Hesych. s. v. *φαρμακοί: Φαρμακοὶ καθαρτήριοι περικαθαίροντες τὰς πόλεις, ἀνὴρ καὶ γυνή.*

[2] Tzetzes Chil. V 726 ff:

*Ὁ φαρμακὸς, τὸ κάθαρμα, τοιοῦτον ἦν τὸ πάλαι.*
*Ἂν συμφορὰ κατέλαβε πόλιν θεομηνίᾳ,*
*Εἴτ' οὖν λοιμὸς, εἴτε λιμὸς, εἴτε καὶ βλάβος ἄλλο,*
*Τῶν πάντων ἀμορφότερον ἦγον ὡς πρὸς θυσίαν,*
*Εἰς καθαρμὸν καὶ φάρμακον πόλεως τῆς νοσούσης.*

Vergl. ferner die weiterhin angeführten Fragmente des Hipponax mit dem nachstehenden (37), welches bezeugt, dass der Dichter vom Pharmakos am Thargelienfeste gesprochen hatte:

*Ὁ δ' ἐξολισθὼν ἱκέτευε τὴν κράμβην*
*Τὴν ἑπτάφυλλον, ᾗ θύεσκε Πανδώρῃ*
*Ταργηλίοισιν ἔγχυτον πρὸ φαρμάκου.*

dort reichte man ihm zu essen, gab ihm mit der Hand (in den Mund?) Feigen, Gerstenbrod, Käse, auch gekochte Speisen. Dann begann das Treiben, am Zielpunct erwartete ihn eine schaulustige Menge.[3] Jetzt wurde er zu Boden geworfen und mit Meerzwiebeln, Zweigen der wilden Feige und anderen wild wachsenden Pflanzen siebenmal auf sein Zeugungsglied geschlagen. Die Feigenzweige hatten noch ihren Blätterschmuck (*θρῖα*) und bildeten das Hauptstück der Schlagruthe.[2] 'Denn die Weise, die man zur Flöte beim Hinausführen sang, offenbar schon da die Feigenruthen in der Hand haltend und mit ihnen schlagend, war *κραδίης νόμος* genannt und der *φαρμακός* hiess überhaupt *κραδησίτης*.[3] Schliesslich wurde derselbe auf

---

[1] Tzetzes a. a. O 731:
*εἰς τόπον δὲ τὸν πρόσφορον στήσαντες τὴν θυσίαν*
*τυρόν τε δόντες τῇ χειρὶ καὶ μᾶζαν καὶ ἰσχάδας.*

Hippon. Frgm. 6. 7:
*Δεῖ δ' αὐτὸν ἐς φαρμακὸν ἐκποιήσασθαι*
*κἀφῇ παρασχεῖν ἰσχάδας τε καὶ μᾶζαν*
*καὶ τυρὸν, οἷον ἐσθίουσι φαρμακοί.*

Hesych. s. v. *φαρμακή: φαρμακὴ ἡ χύτρα, ἣν ἡτοίμαζον τοῖς καθαίρουσι τὰς πόλεις.*

[2] Tzetzes a. a. O. 733:
*ἑπτάκις γὰρ ῥαπίσαντες ἐκεῖνον ἐς τὰ πέος*
*σκίλλαις συκαῖς ἀγρίαις τε καὶ ἄλλοις τῶν ἀγρίων.*

Hippon. Frgm. 4:
*Πάλιν καθαίρειν καὶ κράδῃσι βάλλεσθαι.*

Frgm. 5:
*Βάλλοντες ἐν λειμῶνι* (var. *χειμῶνι*) *καὶ ῥαπίζοντες*
*κράδῃσι καὶ σκίλλῃσιν ὥσπερ φαρμακόν.*

Frgm. 8:
*Πάλαι γὰρ αὐτὸν προσδέχονται χάσκοντες* [hss. *οὕτους*]
*κράδας ἔχοντες, ὡς ἔχουσι φαρμακοῖς·* [hss. *ἔχοντας*]

Frgm. 9. 11:
*Λιμῷ γένηται ξηρὸς, ἐν δὲ τῷ θυμῷ*
*φαρμακὸς ἀχθεὶς ἑπτάκις ῥαπισθείη.*
*ὡς οἱ μὲν ἀγεῖ Βουπάλῳ κατηρῶντο.*

Vergl. Anecd. Oxon. III S. 366: *θυμὸς τὸ ἄῤῥεν αἰδοῖον.* Wir brauchen dafür ähnlich den Euphemismus 'Leben'.

[3] Hesych. s. v. *κραδίης νόμος: νόμον τινὰ ἐπαυλοῦσι τοῖς ἐκπεμπομένοις φαρμακοῖς, κράδαις καὶ θρίοις ἐπιραβδιζομένοις.* s. v. *κραδησίτης: κραδησίτης, φαρμακὸς ὁ ταῖς κράδαις βαλλόμενος.*

einem Scheiterhaufen von Waldhölzern verbrannt und seine Asche ins Meer gestreut.[1]

ε) Dem jonischen Brauche reihe sich endlich der doch wohl aus der phokäischen Heimath mitgebrachte von Massilia an. In heiligen Gewändern und *mit Blättern und Baumzweigen* geschmückt wurde hier nach einer Pest ein Armer, der ein ganzes Jahr auf öffentliche Kosten gelebt hatte, unter dem Wunsch, dass auf ihn die Uebel der Stadt fallen möchten, zum Thore hinaus getrieben.

Ueberschauen wir diese Bräuche im Zusammenhang, so dürfte soviel klar sein. Die *jährliche* Entsendung eines Pharmakos am *Erntefeste* der Thargelien, dem sechsten Tage des Monats Thargelion, der unserem Mai entspricht, und die *ausserordentliche* bei *Pest*, Hunger oder Misswachs gehören genau so zusammen wie bei uns die jährliche Entzündung der Sonnwendfeuer (BK. 500—518) und die aussergewöhnliche des Nothfeuers (BK. 518—521). In beiden Fällen bedeutet die Hinausführung des Pharmakos aus der Ortschaft einerseits die Austreibung des Dämons der Unfruchtbarkeit (des Misswachses, der Krankheit), der entweder durch den Hinausgeführten dargestellt oder demselben gleichsam aufgepackt gedacht ist, und damit andererseits zugleich die positive Erzeugung von Wachsthumsfülle, Gedeihen, Gesundheit. Das zeigt recht klar die Analogie eines noch zur Zeit Plutarchs in dessen Vaterstadt Chaeronea geübten Brauches. Verbunden mit einem Opfer, das im Rathhause auf dem Staatsherde vom Archon, in jedem Bürgerhause vom Familienvater dargebracht wurde, schlug man einen Sklaven mit Stäben von Keuschlamm (agnus castus) und trieb ihn zur Thür hinaus mit den Worten 'Hinaus Hungersnoth (oder Dämon des

[1] Tzetzes a. a. O. 735:
τέλος πυρὶ κατέκαιον ἐν ξύλοις τοῖς ἀγρίοις
καὶ τὸν σποδὸν εἰς θάλασσαν ἔῤῥαινον εἰς ἀνέμους.

[2] Petron. fragm. I: Massilienses quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis sumptibus et purioribus cibis: hic postea *ornatus verbenis* et vestibus sacris *circumducebatur per totam civitatem* cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic praecipitabatur.

Hungers, Bulimos), herein Nahrungsfülle (oder Dämon des Getreidesegens, Plutos) und Gesundheit (oder Göttin der Gesundheit, Hygieia). Das nannte man Hungeraustreiben.[1] Da sowohl der Gegensatz zur Hungersnoth in diesem Gebrauche als die sonst im Cultus bewahrte ursprüngliche Bedeutung von πλοῦτος es gewiss machen, dass unter letzterem Worte der Kornsegen zu verstehen ist, werden wir annehmen dürfen, dass der in Rede stehende Ritus auch entweder am Erntefeste oder übertragen im ersten Frühjahr mit Bezug auf die künftige Ernte dargebracht wurde. In oder mit dem Hinausgetriebenen also wurde der Geist der Unfruchtbarkeit (Krankheit u. s. w.) ausgewiesen[2], geradeso wie im nordeuropäischen Brauche (BK. 22—23) die Krankheitsgeister in den Wald, die Steinbrüche, das Wasser verwiesen werden. Zugleich aber ward derselbe mit den dämonenvertreibenden Pflanzen Meerzwiebel (o. S. 128), Feige[3] oder Keuschlamm[4] auf die Seiten, ja sogar die Pudenda geschlagen, um die Fortzeugung und Weiterverbreitung des Uebels zu verhindern. Auch die Verbrennung und Steinigung dienten demselben Zwecke der Vernichtung des bösen Geistes. Wenn aber in der That die Hinausführung des Pharmakos beim Erntefest und bei besonders gefahrbringenden Fällen von Misswachs oder Seuche zusammengehören, wird der Ritus beide Male ursprünglich derselbe gewesen sein; es haben die später nur bei jenen ausserordentlichen Gelegenheiten aus vermeintlich dringlicher Nothwendigkeit vom Triebe der Selbsterhaltung

[1] Plut. Sympos. VI 8, 1: *Θυσία τίς ἐστι πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων ἐπὶ τῆς κοινῆς ἑστίας δρᾷ, τῶν δ' ἄλλων ἕκαστος ἐπ' οἴκου· καλεῖται δὲ Βουλίμου ἐξέλασις· καὶ τῶν οἰκετῶν ἕνα τύπτοντες ἀγνίναις ῥάβδοις διὰ θυρῶν ἐξελαύνουσιν ἐπιλέγοντες, Ἔξω Βούλιμον, ἔσω δὲ Πλοῦτον καὶ Ὑγίειαν.* [*Ἔξω μὲν Βούλιμον ἔσω δὲ Πλουθυγίειαν.* M. Haupt, Herm. VI 259].

[2] Man hatte für solche Hinwegschaffung der schädlichen Stoffe und Dämonen die technischen Ausdrücke *ἀποδιοπομπεῖσθαι, ἀποδιοπόμπησις.* Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 23, 25.

[3] Bötticher Baumcultus der Hellenen S. 440. Vergl. Eustath. zu *η* 116: *συκῆ ἐν καθαρμοῖς.*

[4] Das Keuschlamm, eine Art Weide dem Stechdorn ähnlich sollte ebensowohl Schlangen als geschlechtliche Begierden vertreiben. (Aelian de nat. an. IX 26).

und vom Egoismus aufrecht erhaltenen Bräuche der Steinigung oder Verbrennung oder beide vereint auch bei dem Thargelienfest bestanden, und die Umkränzung des Pharmakos mit grünem Gezweig sowohl wie die Schläge mit den Feigenbüschen werden wir ebenfalls mit Recht dem alten Erntefeste zuweisen. In jüngerer Zeit war dann wahrscheinlich bei dem Erntefeste eine Milderung der alten Sitte eingetreten, welche die schlimmsten Rohheiten beseitigte oder doch durch symbolische Handlungen ersetzte.

Erwägen wir aber die in Rede stehenden Bräuche noch einmal, so stossen Anzeichen auf, welche in sehr hohem Grade wahrscheinlich machen, dass die angegebene Auffassung derselben nicht die ursprüngliche war, dass eine einmalige oder wiederholte Umdeutung ihres Inhalts, gleichsam eine Metempsychose derselben stattgefunden hatte.

Ein Cultact, welcher einerseits mit der Fortsendung (ἀποδιοπόμπησις) des Pharmakos, andererseits mit der Hungeraustreibung in Chaeronea in Parallele steht, ist der hebräische Ritus des Versöhnungsfestes, zwei Böcke einen für Jahve, den andern für Hazazel zu erlosen, und letzteren mit allen Sünden und Befleckungen der Gemeinde beladen in die Wüste hinauszutreiben.[1] Hier liegt, wie bereits Ewald[2], Bunsen[3], Pfleiderer[4] u. A. erkannt haben, eine ethische Umdeutung einer vormosaischen Begehung im Sinne der Jahvereligion vor: Hazazel, von hazal weggehen abgeleitet, also ἀποπομπαῖος, wie auch die LXX übersetzen, sei ganz in Analogie der finsteren Geister der Dürre und Unreinheit in den Naturreligionen zu denken. Wenn aber Hazazel denjenigen aussagt, den man weit von sich weist, so war mit diesem Namen der die Uebel tragende Bock selbst bezeichnet, und die Fortsendung 'zum Hazazel hin' ist erst eine spätere Bildung ganz so, wie AWF. 170 die letzte Garbe, welche ursprünglich den Halmbock enthielt oder repräsentirte, für den Bock stehen

[1] 3 Mos. 16.
[2] Alterth. d. Volkes Israel[3] S. 402.
[3] Die Bibel I 198.
[4] Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte II S. 298.

blieb. Es lässt sich aber daraus abnehmen, dass ursprünglich der Bock den Dämon des Misswachses, der Krankheit u. s. w. selbst bedeutete, ehe er in die Gestalten des mit Uebeln beladenen Thiers und des in der Wüste befindlichen Geistes Hazazel auseinanderfiel, zugleich dass der für Jahve erloste andere Bock im Gegensatz den Dämon der Gesundheit und Wachsthumsfülle bedeutete. Während der erstere als eine theriomorphe Variante dem ausgetriebenen anthropomorphen Pharmakos und dem Sklaven des Chäronenser Brauches entspricht, fasst der zweite die in Haus und Stadt hereingerufenen Segensgötter Plutos und Hygieia ebenfalls in sichtbarer Verkörperung durch eine mythische Gestalt zusammen. Und wenn auch im Mosaismus aus einander gerissen und um 5 Tage von einander getrennt, haben das Versöhnungsfest und das herbstliche Erntefest (Laubhüttenfest) — wie ebenfalls Pfleiderer bereits erkannte[1] — einst als Vorfeier und Feier oder vielmehr als zwei Acte eines und desselben Festes zusammen gehört. Die griechischen Bräuche stellen nur den mit den Uebeln beladenen Averruncandus sichtlich dar und setzen mit dessen Austreibung und Vernichtung die Einkehr der Segensfülle als unmittelbare Folge voraus. Doch dürfen wir der hebräischen Analogie mit grösster Wahrscheinlichkeit dies entnehmen, dass auch bei den Griechen eine Auffassung vorausging, wonach der Pharmakos selbst den bösen Dämon darstellte. Dass er mit den Uebeln beladen wurde, macht den Eindruck einer schon rationalisirenden Deutung. Wenn er von Hause aus nur der Depositär der Uebel war, wie kam man dazu sein Zeugungsglied unschädlich zu machen?

Der Pan, welcher in Arkadien mit Meerzwiebeln geschlagen wurde, war aber nicht der böse Geist, der vernichtet, sondern der Nahrungsgeber, der von den Dämonen der Unfruchtbarkeit befreit werden sollte, die ihm gewissermassen schmarotzirend anhaften, wie die Krankheitsgeister dem Baume (BK. 12—26) oder dem durch die letzte Garbe dargestellten Getreidedämon (BK. 278). Wir werden unten beim Delischen Erntefest ein zweites Beispiel für dasselbe Verhältniss wahr-

[1] a. a. O. 297.

zunehmen Gelegenheit haben. Halten wir diese Formen des Brauches mit dem Pharmakosritus zusammen, beachten wir, dass anderswo — wie sich zeigen wird — im hellenischen Agrarcult die Steinigung, weit entfernt ein Symbol der Vernichtung su sein, vielmehr ein Zauber war, um die Schwere der künftigen Halmfrüchte zu bewerkstelligen, ziehen wir endlich in Betracht, dass das Schlagen der Genitalien mit den Meerzwiebeln eher auf ein Austreiben der schadenden Mächte aus denselben, als auf eine Vernichtung hinweist: so wird die Frage berechtigt erscheinen, ob wir nicht in der Austreibung des Pharmakos die Umdeutung einer Herumführung des in der Ernte zum Vorschein kommenden Wachsthumsgeistes, des Segenspenders, vor uns haben, welche eo ipso die Mächte der Unfruchtbarkeit und Krankheit verscheucht, wobei aber noch besonders symbolisch die Fortschreckung derselben durch den Schlag mit den zauberverjagenden Pflanzen zur Darstellung gebracht wurde.

Eine derartige Umdeutung lässt sich an mancherlei Analogien beobachten. In Westfalen klopfen am St. Peterstage (22. Febr.) der Schweinehirt oder die Knaben des Hauses mit Hämmern an alle Thürpfosten mit dem Rufe: 'Heraus! Heraus, Sonnenvogel! (oder Sommervogel), heraus jede Maus, heraus alles Unglück aus diesem Haus!' 'Heraus aus Schoppen, Scheuern, Kellern, Mauern!' Dem Sommervogel wird Haus und Hof, Land und Sand, Laub und Gras verboten: er soll in die Steinklippe gehen, darin zu sitzen, in die Steinkaule darin zu verfaulen, in den Klausenstein und dort zerbrechen Hals und Bein. — Man vermeint damit den Winter zum Weichen zu bringen und für das künftige Jahr die Kröten, Schlangen und Molche aus Haus, Ställen und Gehöft, die 'Mollen' von den Milchnäpfen zu vertreiben, die am nämlichen Tage aufs Nest gesetzten Hühner vor schlechtem Eierlegen, die Kühe vor Krankheit zu bewahren. Erfolgt die Austreibung des Sommervogels nicht, so machen alle genannten Uebel sich bemerkbar.[1] Es ist

[1] Kuhn Westf. Sag. II 119—122 n. 366—374. Woeste Volksüberl. in der Grafschaft Mark S. 24. Montanus Die deutschen Volksfeste S. 21.

nun klar, dass nach der jetzigen Auffassung dieser Brauch die Hinwegtreibung aller bösen (zum Theil in Thiergestalt gedachten) Geister des Winters und der Krankheit aus Haus und Hofstatt in die wüsten Steinbrüche (BK. 16. 22. 23) bedeutet, ebenso deutlich aber lehrt der Name Sonnenvogel, Sommervogel, dass die ursprüngliche Absicht dahin ging, den während des Winters in das Haus geflüchteten Genius des Sommers wieder ins Freie zu locken. Den sicheren Beweis dafür gewährt der einer ätiologischen Legende nach zur Erheiterung nach einer Pest eingeführte Brauch am Donnerstag vor Fastnacht zu Grosselfingen in Hohenzollern-Hechingen. Auf einer hohen Stange am Rande der Brücke wird ein Nest mit einer lebenden Taube, dem Sommervogel angebracht, von den Masken des Fastnachtszuges (Butzen) umlagert und von Dienern mit langen Ruthen gegen Räuber vertheidigt, denen es dennoch endlich gelingt, den Vogel zu stehlen. Die Butzen und das Volk brechen in ein lautes Klagegeheul aus: 'Der Sommervogel ist gestohlen, jetzt wirds ja nimmer Sommer', bis die Diebe eingeholt sind und in den Dorfbrunnen geworfen werden (Regenzauber). Die wiedereroberte und auf ihre Stelle gebrachte Taube aber erhält, nachdem in reimweisen Wechselreden festgestellt ist, dass dies der rechte und echte Sommervogel sei, durch den Narrenvogt feierlich die Freiheit.[1] Diesem Sommervogel oder Sonnenvogel, der, nachdem er von den Winterdämonen geraubt war, frei in die Frühlingsnatur hinausfliegt, parallel läuft eine Gestalt des Vegetationsdämons, der in den Maitags- und Pfingstgebräuchen seinen Einzug ins Land haltende, in grünes Laub gehüllte Wasservogel.

Noch ein anderes Beispiel von diametral entgegengesetzter Auffassung eines und desselben Brauches ist das folgende.[2] Die Aegypter pflegten nach Manetho in der Stadt Eileithyia an einem bestimmten Tage während der Hundstage rothköpfige Menschen zu verbrennen, welche man typhonische nannte[3], offenbar Abbilder des bösen rothköpfigen Gottes

[1] Birlinger Volksthüml. a. Schwaben II 40 ff.
[2] [Vergl. hierzu AWF. 307. Haupt Zs. 22, 7 ff.].
[3] Plut. de Is. et Osir. 73. Diod. I 88.

Typhon, des Aussenders der Gluthwinde und Vernichters alles vegetativen Lebens. Das vergleicht sich also der Verbrennung des Pharmakos nach der herrschenden Auffassung, womit andererseits die andere ägyptische Sitte stimmt bei verderblichem Gluthwinde, der Seuchen und Misswachs im Uebermass herbeiführt, eines von den heiligen Thieren bei stiller Nacht heimlich herauszuführen und anfangs mit Drohungen zu schrecken, falls aber die Landplage anhält, gleichsam als Strafe für den bösen Geist zu schlachten.[1] Auch der slavische Brauch bei dem zur Abwehr der Pest oder Viehseuche angestellten Pflugumziehen ein den Krankheitsgeist darstellendes Thier (Hund, Katze, Hahn) ins Feuer zu werfen (BK. 562) kommt damit überein; nicht minder begegnet dieselbe Auffassung, wo die in unseren Sonnwendfeuern verbrannte Figur Tod, Hexe, Judas, Winter benannt ist (BK. 179. 497. 505. 522) oder wo man Holzreiser in die Flammen wirft mit dem Ausruf: 'Das Unkraut ins Feuer, den Flachs aufs Feld!' (BK. 180). Wenn man dagegen bei den Syrern im Heiligthume der grossen Göttin zu Hierapolis genau entsprechend der Verbrennung des Maibaums im Sonnwendfeuer (BK. 177—180) zu Frühlingsanfang lebendige Ziegen und Schafe und andere Hausthiere nebst Vögeln, Kleiderstoffen und goldenen und silbernen Gegenständen an Bäumen, die eigens zu diesem Zwecke anderswo abgehauen im Vorhofe des Tempels aufgerichtet waren, aufhing und dann nach feierlicher Procession der Heiligthümer aller selbst von fern her zum Feste herbeigeströmten Völkerschaften um die (gleich unserem Sommer BK. 157, Maibaum BK. 169 und Erntemai BK. 202. 203. 208 geschmückten) Bäume Holzstösse aufschichtete und in Brand setzte,[2] so ist auch hier an der Identität mit dem Maifeuer, Osterfeuer, Johannisfeuer nicht zu zweifeln, zugleich aber gewiss, dass die an den Bäumen verbrannten Thiere ebenso wenig die schädlichen Mächte darstellen wie die ganz parallel an den Erntemai in Frankreich lebend oder todt gebundenen oder gehängten

---

[1] Plut. a. a. O.

[2] Lucian. de Syria dea 49.

Abbilder des Vegetationsdämons Hahn, Taube u. s. w. (BK. 206).[1] Wie im syrischen Ritus mehrere Bäume aufgerichtet werden statt des in Europa gewöhnlichen einen, wurden

[1] Ohne dass sich bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung schon die Bedeutung der nachstehenden Bräuche präcise angeben liesse — weshalb ich noch auf eine Erläuterung verzichte — ergeben sich dieselben als unzweifelhaft identische Begehungen in Aegypten, Griechenland und Nordeuropa. Die Einwohner von Kopto stürzten an einem gewissen Feste als Abbild des eselköpfigen Typhon einen Esel von einer Höhe herab (Plut. de Is. et Os. 30), ein altsemitischer Brauch, von dem auch bei den Hebräern Spuren übrig sind (Movers Phönicier I 365). In Leukas wurde der Pharmakos nicht verbrannt, sondern an einem Apollofest von einer Felsspitze ins Meer gestürzt. Die Zeit hatte diese grausame Sitte längst gemildert, man verwandte dazu verurtheilte Verbrecher, band ihnen Federn unter und fing sie unten auf (Strabo X 2 p. 452). Hiermit vergleiche man nun die folgenden deutschen Sitten. Die Atteudorner in Westfalen haben einer Katze Blasen unter die Füsse gebunden und sie vom Thurme heruntergestürzt, darum heissen sie Kattenfillers (Katzenschinder), Kuhn, Westf. Sag. I 162. Die Bewohner des Dorfes Au im Aargau haben den Uebernamen Katzen, weil sie ein solches Thier bei ihrem Kirchenbau vom Thurme warfen (Zs. f. d. Myth. II 239. Rochholz Schweizersagen a. d. Aargau II 289). In Wahrheit sind die Angaben ätiologische Sagen für die Gewohnheit jährlich an einem andern Tage oder bei der Kirchweih eine Katze vom Thurme zu werfen. Dies beweist die von Wolf Beitr. z. d. Myth. I 186 ausführlich belegte Sitte zu Ypern an Christi Himmelfahrtstage oder an Mariae Himmelfahrt (15. August), dem Kirchweihtage von Ypern — eine Zeit lang scheint es auch am dritten Mittwoch der Fastenzeit geschehen zu sein — von einem der höchsten Kirch- oder Festungsthürme drei oder mehrere lebendige Katzen herab zu werfen. Man nannte dies 'Katten smyten'. Bis z. J. 1785 wurde zu Kosel in Oberschlesien jährlich zu Jacobi (25. Juli), also zur Erntezeit ein Ziegenbock mit vergoldeten Hörnern und buntbebändert durch die Aeltesten der Fleischerzunft von einem Thurme der Stadtmauer unter dem Jubel der zuschauenden Volksmasse in die Tiefe gestürzt und unten vollends abgestochen (Tiede Merkwürdigkeiten Schlesiens 1801 S. 125). In der Oberpfalz stürzt man um Aegidi (1. Sept.) einen Bock lebend vom Dache (Schönwerth a. d. Oberpfalz I 313). Bei Jičin (Böhmen) schmückt man zur Kirchweih den schönsten Bock oder Widder mit Kränzen und Bändern, nach dem Hochamt führt man ihn mit Musik ins Wirthshaus, dann stürzt man ihn vom Kirchthurm wegen guter Ernte im nächsten Jahr. Und so vielfach in Böhmen, Mähren, Ungarn. Oft ist der Bock mit Goldpapier geschmückt, oft auch wird er von einem Gerüste statt vom Kirchthum herabgestossen.

z. B. in Delmenhorst zwei, zu Thann im Elsass sogar drei Maibäume verbrannt (BK. 178. 179), eine nur des Pompes halber beliebte Vervielfältigung. Parallel der Verbrennung des die δύναμις αὐξητική ausdrückenden Maibaums besitzen wir in der Mooskuh, dem Loupvert (AWF. 323 ff.), dem Erbsenbär (BK. 499) u. s. w., wie es scheint, sichere Belege dafür, dass die wirkliche Verbrennung gewisser Thiere oder die scheinbare als Thiere maskirter oder benannter Menschen die Passage des Wachsthumsgeistes durch die Gluth der Sonnenhitze, und nicht die Vernichtung des schädlichen Dämons des Misswachses, der Seuche, der Dürre, des übermässigen Sonnenbrandes bedeutete, wobei immerhin noch die Frage offen bleiben mag, ob die im Osterfeuer und Johannisfeuer verbrannten Katzen und Füchse die Kornkatzen (AWF. 172 ff.) und Kornfüchse (o. S. 108), oder vielmehr deren dämonische Gegensätze darstellten (vergl. BK. 515). Auch die durch die Sonnwendfeuer und Nothfeuer getriebenen Heerden, die durch dieselben in grosser Anzahl springenden Dorfleute, Brautpaare, die hindurch getragenen Kinder u. s. w. können nicht die schadenden Dämonen abbilden, sondern höchstens die Reinigung von den in sie eingedrungenen und eindringenden bösen zehrenden Geistern des Misswachses und der Krankheit durch Vernichtung derselben im Feuer zu bewirken suchen (BK. 608); aber verschiedene Gründe sprechen dafür, dass auch hier die Menschen und Thiere ursprünglich vielfach in Nachahmung der Wachsthumsgeister agirend gedacht worden seien (BK. 492. 516. 521 ff. 608). Die Betrachtung der hiermit und mit den römischen Palilien und Hirpi Sorani unzweifelhaft identischen semitischen Bräuche in Phoenikien, Syrien, Moab, Rhodos, Kypern, Karthago, an einem bestimmten Tage des Jahres oder bei ausserordentlichen Unglücksfällen (Misswachs, Seuche, Kriegsnoth) Kinder (Säuglinge oder Epheben), zumal die einzigen Sprossen ihrer Eltern, zuweilen auch Erwachsene, dem El (Kronos) oder Moloch entweder lebend oder nach vorheriger Tödtung durch Hin- und Herweben durch die Flammen zu verbrennen, oder in grösserer Schaar, Männer, Weiber und Kinder, über entzündete Scheiterhaufen zu springen und Säuglinge mit hindurch zu tragen, führt

auf dasselbe Resultat. Es liegt im Gebiet des Cultus ein auch auf dem Felde der Dogmengeschichte wohl bekannter Vorgang, die *Verschiebung* eines fertigen und in der Form gewissermassen starr gewordenen Gedankenproductes durch mehrere Stufen anders gearteter Auffassungen vor, vielleicht könnten wir auch sagen, die Erfüllung des seiner ursprünglichen Seele beraubten Leibes gewisser Gebräuche mit einem neuen Geiste. Davon später. Aus diesen Thatsachen erhellt jedesfalls soviel mit Sicherheit: auch die Hinausführung des Pharmakos am Erntefeste und bei Landplagen kann die auch im Ritual ausgeprägte Umdeutung einer älteren Auffassung sein, *wonach der Wachsthumsgeist in effigie herumgeführt, durch Behang mit Feigen und durch das Schlagen mit den belaubten Feigengerten auf den übrigen Körper, mit den Meerzwiebeln εἰς τὸ πέος* von den wachsthumhindernden Mächten befreit und zur Herstellung der Gesundheit und zur Procreation im nächsten Jahre fähig gemacht werden sollte.

### f. Schläge an den Delien.

Als modificirter Abkömmling einfacher Erntefestsitte ist auch der folgende an den delischen Thargelien (vergl. AWF. 233—237) geübte Brauch zu betrachten, der eine beachtenswerthe Analogie znm Schlagen des Panbildes mit Meerzwiebeln oder zu dem gegenseitigen Schlagen an den Demetrien bietet. Es erzählt nämlich der Scholiast zu Kallimachos Hymn. in Del. 316 ff., man sei dabei um den Altar des Apollon herumgelaufen und habe denselben mit einer Geissel geschlagen.[1] Wenn nun aber Hesychs offenbar aus derselben Quelle wie die Notiz des Scholiasten stammende Darstellung behauptet,[2] man

[1] Ἐν Δήλῳ περὶ τὸν βωμὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἔθος ἦν τρέχειν καὶ τύπτειν τὸν βωμὸν τοῦ Ἀπόλλωνος μάστιγι.

[2] Δηλιακὸς βωμός · τὸ περιτρέχειν κύκλῳ τὸν ἐν Δήλῳ βωμὸν καὶ τύπτεσθαι. Ἤρξατο τούτου Θησεὺς χάριτι τῆς ἀπὸ τοῦ Λαβυρίνθου φυγῆς [τύπτεσθαι cod. τύπτειν M. Schmidt].

habe sich geschlagen, so ist nicht mehr auszumachen, auf welcher Seite die Wahrheit liegt. Denn im Unklaren über diesen Punct lässt uns auch die Erzählung des Kallimachos a. a. O: 'Kein Schiff geht an Delos vorüber, ehe dass man sich um den Altar des Apollo unter Schlägen (ὑπὸ πληγαῖσιν) springend gewunden und in den heiligen Stamm des Oelbaums bei zurückgewandten Händen eingebissen. Dies hat die Nymphe Delos zu Spiel und Scherz dem heranwachsenden Apollo ersonnen.' Es ist sehr wohl denkbar, dass ursprünglich das Bild des Apollo, als des Erntegebers aus dem gleichen Grunde wie Pan geschlagen wurde, dass man aber hernach, weil diese Handlung zu unehrerbietig schien, den Brauch vom Gottesbilde auf den Altar übertrug. Die Schiffer, welche ausserhalb der Erntezeit dieselbe Ceremonie bei jedesmaliger Vorüberfahrt wiederholten, waren augenscheinlich Kaufleute, auf gemeinen Gewinn bedachte Krämer, welche in Nachahmung des Erntebrauchs Handelssegen von dem Gotte gleichsam zu erpressen versuchten.[1] Diese Abzweigung des Thargelienritus kann erst aufgekommen sein, seit das einst in keuscher Stille daliegende Delos eine Hauptzwischenstation des Handels zwischen Athen und Kleinasien geworden war, wo die meisten Kauffahrteischiffe anlegten. Ebenso gut aber war es möglich, dass die Tanzenden wie bei den Demeterfesten sich gegenseitig schlugen. Was das Einbeissen in den neben dem Apolloaltar stehenden Oelbaum, den Leto bei der Geburt umfasst haben soll, bedeute, weiss ich nicht, nur vermuthen kann ich, dass auch hier eine Uebertragung vom Gottesbilde auf den Baum vorliegt. Dann aber vergleicht sich wieder der o. S. 36 erwähnte französische Erntebrauch, in welchem der aus den letzten Halmen der Ernte hervorspringende Getreidedämon durch einen vorübergehenden Fremden vertreten wird. Bei Dieppe nämlich machen die Arbeiter Jagd auf die nicht zum Hofe gehörige Person, welche zufällig am Erntefelde vorübergeht,

[1] Vergl. Bötticher Baumcultus d. Hell. S. 115. Jahn zu Persius Sat. IV 47—49, der den metaphorischen Sinn von puteal flagellare aus ähnlichem Brauche erklärt.

binden den Erhaschten in eine Garbe ein und beissen ihn in die Stirn. Man ruft ihm zu: 'Tu porteras la clef du champ.' Es liegt unserer Aufgabe fern vorzuführen, wie das alte Erntefest der delischen Thargelien zunächst während der altjonischen Periode in das Geburtsfest Apollons, sodann etwa zur Zeit des Kimon im Interesse der Athener in ein Erinnerungsfest an des Theseus sagenberühmten Zug nach Kreta umgedeutet worden ist, so dass nun auch der *γέρανος* genannte, kunstvoll verschlungene Tanz, welcher an den Umlauf mit den oben erwähnten Schlägen sich anschloss, für eine Nachahmung der Befreiung aus dem Labyrinth erklärt zu werden pflegte.[1]

Eine kurze Rückschau auf die Ergebnisse unserer Zusammenstellungen zeigt uns bei verschiedenen agrarischen und besonders Erntefesten des Alterthums (Demetrien, Caprotinischen Nonen, Thargelien u. s. w.) die Ceremonie des Schlagens mit grünbelaubten Zweigen oder anderen Pflanzen (Myrthen, Feigenzweigen, Weidenzweigen, Meerzwiebeln, Peitschen aus Baumrinde). Geschlagen wurden Götter oder Dämonen bezw. deren menschliche Darsteller (Fauna-Maia, Pan, Apollo, Pharmakos, Bulimos) und Menschen; Schläger waren ebenfalls Götter (Faunus, Demeter, Tutula-Tutulina) oder die Festfeiernden. Die Körpertheile, auf welche die Schläge trafen, werden gemeinhin nicht genauer bezeichnet, der Pharmakos ward *εἰς τὸ πέος* geschlagen. Die Absicht des Brauches ging dahin, die Geister des Misswachses und der Krankheit auszutreiben und dadurch reichlichen Ertrag und Gesundheit hervorzurufen.

### g. Der Schlag im nordeuropäischen Brauche.

Treffen nun schon diese Gebräuche mit dem Riemenschlag der Luperci in der Meinung zusammen, dadurch die Seuche und Unfruchtbarkeit prophylaktisch zu entfernen, so

[1] Theophrast. bei Athen. X 424 f. Plut. Thes. 21. Poll. onom. IV 101. Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 29, 17.

macht eine lange Reihe namentlich nordeuropäischer Begehungen die Sache noch weit klarer. Zuvor eine Analogie aus Peru. Am Pituafeste zur Zeit des Herbstäquinoctiums wurden vor dem Erscheinen des neuen Mondlichts alle Götterbilder auf einen Platz gebracht, und das Volk geisselte sich mit dem Rufe, dass alles Böse fortgehen solle; zugleich wusch man sich in einem Flusse, um jegliches Uebel zu entfernen. Auch ass man Brod, das mit dem Blute der geopferten Lamas oder fünf- bis sechsjähriger Rinder versetzt war oder rieb den Körper damit ein.[1]

Im nordeuropäischen Volksbrauch kommen aber zunächst diejenigen Begehungen in Betracht, wonach die Darsteller des anthropomorphisch oder theriomorphisch gedachten Wachsthumsgeistes entweder selbst mit einer Ruthe geschlagen werden oder die ihnen Begegnenden mit einer solchen peitschen. In der Grafschaft Teklenburg peitscht man den als 'Pfingstblume' in Tannenreiser oder Pfriemenkraut gehüllten Burschen durchs Dorf (BK. 319), in Thüringen den in Tannen- und Birkenzweige gekleideten Pfingstschläfer (BK. 321). Bei Langenschwalbach (Nassau) treibt man am 2. Pfingsttag den mit Farrenkraut und Schotenklee bebundenen Schnak mit langen Ruthen durch den ganzen Ort, während er selbst einen dicken Knotenstock trägt (BK. 324). Mit Ruthen wurde das Regenmädchen in den Fluss gejagt (BK. 331). Der mit Adlerfarrnkraut bedeckte 'Ole i skrymta' in Schweden trägt wieder den langen Stab (BK. 337) und der in Lindenlaub versteckte Schossmeier schlägt mit langem Stecken um sich (BK. 441). Auch der böhmische mit Blumen, Baumrinde und Farrenkraut umwundene Maikönig trägt wieder statt des Scepters eine lange Hagedornruthe, wird aber selbst im Kreise herumgejagt (BK. 343), oder er führt ein belaubtes Bäumchen als Scepter, wird aus der Mailaube

[1] Desjardins le Pérou avant la conquête espagnole. Paris 1858. S. 116 nach Ariaga Extirpacion de la idolatria de los Indios del Perú. Lima 1621. J. Acosta Hist. natural y moral de las Indias. Sevilla 1590 V 27. Rivero y Tschudi Antegüedades Peruanas. Viena 1851 189. Waitz Anthropologie IV 465.

gejagt, verfolgt und eingefangen mit Haselruthen gepeitscht (BK. 354). Der grüne Wolf im Johannisfestbrauch von Jumièges schlägt mit einer grossen Ruthe und wird selbst gejagt (AWF. 324). Die Julböcke, der Bullkater, also Darsteller theriomorphischer Vegetationsdämonen schlagen mit Ruthen, ebenso St. Niklas, Knecht Ruprecht u. s. w. (AWF. 174. 187. 194). Vergl. auch BK. 365 ff.

Dass und wie die theriomorphen Wachsthumsgeister Schläge austheilend dargestellt wurden, will ich noch durch zwei weitere Beispiele erhärten, welche ihr Verständniss durch den im folgenden Kapitel 'das Octoberross' gelieferten Nachweis erhalten, dass die zum Maitag, bei der Ernte und zu Weihnachten auftretende Maske des Schimmels oder Schimmelreiters ebenfalls eine Versinnlichung des Vegetationsdämons war. Zu Vardegötzen bei Jeinsen im Amte Calenberg Pr. Hannover nämlich treten am ersten Pfingstfeiertage folgende Masken auf: 1) der Hedemöpel, ein ganz mit Hede bewickelter Bauerbursch, vor dem Gesicht eine pappene Gesichtslarve mit von Ziegelmehl rothgefärbten Wangen, 2) der Laubfrosch, an Leib und Gliedern von oben bis unten mit dicht belaubten Zweiglein und grünen Blättern bewickelt und mit einem mächtigen Phallos ausgerüstet, der aber in Gegenwart von Honoratioren abgeschnallt wird. Beide kämpfen darum, wer 3) die Greitje, einen in abgetragene Frauenkleider gesteckten Kameraden zur Tänzerin haben soll, indes vier andere Bursche festlich gekleidet aber ohne Maske mit riesigen Peitschen von langer Schnur (Schwöppen) den seit Wochen schulgerecht eingeübten vierschlägigen Dreschertact klappen. Haben Hedemöpel (der Vertreter des Vegetationsalten vom vergangenen Jahre, BK. 428) und 'Looffrosch', der Darsteller des im Frühling wieder einziehenden Wachsthumsgeistes mit ihren plumpen Füssen zum 'Ummeklappen' den Tact stampfend, ihren Streit nach einiger Zeit mit dem Siege des letzteren, und der Vertreibung des ersteren beendigt, so umarmt Laubfrosch die Greitje und tanzt zu allgemeinem Jubel mit ihr unter Küssen und oft sehr indecenten

Pantomimen (vergl. BK. 424. 434). 4) Die vierte Maske des Aufzugs ist der 'Perekopp' (Pferdekopf). Ein Bauerbursch hat einen grossen Vierscheffelsack vom Kopfe herab über den Körper gezogen, an beiden Seiten sind grosse Löcher, aus welchen die Arme frei hervorragen, doch so, dass er sie nach Belieben in den Sack zurückziehen kann. Ueber seinem Kopf ragt ein an den Sack befestigter wirklicher, vom Schindanger geborgter Knochenpferdekopf ohne Unterkiefer hervor. *An den Zähnen dieses Pferdekopfs ist ein gewaltiges, tief herabhängendes Bündel frischer Brennnesseln* (urtica urens) *befestigt.* Im Sacke, in welchem Augenlöcher angebracht sind, hat der Bursche auch eine Stange, mit welcher er den über seinem Kopfe ruhenden Pferdekopf dirigirt; schiebt er die Stange aufwärts, so erhebt sich der Pferdekopf riesig und bedroht die Nahestehenden mit der Brennnessel. Während nun Looffrosch und Greitje (vergl. BK. 429) tanzen, mischt sich Perekopp unter die Zuschauer und sucht sie, zumal Frauen und Kinder, mit dem von seinen grässlichen Zähnen lang herabhangenden Nesselbusch ins Gesicht zu schlagen, indem er bei grösseren Leuten das Rosshaupt mit der unsichtbaren Stange in die Höhe hebt.[1] Dieser Brauch ist die locale Abwandlung und Vervollständigung der von K. Seifart aus dem Hildesheimischen beschriebenen Sitte des 'Umklappen'. Fünf bis sechs Bursche führen den Laubkönig am zweiten Pfingsttage von Hof zu Hof, ganz mit jungen Birkenreisern umkleidet, so dass man nichts ausser den Füssen sieht, gekrönt mit einem ungeheuren ihn bedeutend vergrössernden Kopfputz von Birkenzweigen; in der Hand führt er einen langen Hakenstock, mit dem er auf seinem Wege Kinder und Hunde zu fangen sucht. Die 'Umklappers', mit langen Sträussen von Rauschgold und flatternden Bändern an den Hüten geschmückt, stellen sich mit langen Peitschen in kleiner Entfernung vom Bauerhause auf und klatschen tactmässig in genau beobachtetem Rhythmus. Dann betet der Vorklapper einen Reim, in dem er bittet dem

[1] Hannöversches Tageblatt, 2. Mai 1875.

Könige Eier zu schenken, der vom Pfingstanger kommend in Jahr und Tag nichts gehabt habe.[1] In beiden Orten soll das 'Umklappen' unzweifelhaft die bösen Geister vertreiben; die Manipulation des Laubkönigs in Hildesheim war den vorhin angeführten Analogien zufolge ursprünglich ein Schlagen; es hatte sicher denselben Zweck, doch mag mehr die positive Seite des Brauchs, die Verleihung von Wachsthumskraft dadurch ausgedrückt sein. Im Brauch von Vardegötzen gesellt sich als zweiter Ausdruck derselben Idee dem Laubfrosch der Perekop (das Vegetationsross) zu, und überkommt dieser die Rolle des Schlagens allein. Denn dass der Darsteller des Vegetationsrosses auch wo er unabhängig auftrat, mit der Ruthe schlagend eingeführt wurde, lässt die nachstehende französische Ceremonie noch deutlich erkennen, wo der Widerspruch dieser Vorstellung mit der theriomorphen Gestalt in der Praxis freilich auf andere Weise, als in Vardegötzen, nämlich so ausgeglichen wird, dass dem Rosse zwei Männer mit der Ruthe voraufgingen. In dem Kirchspiel St. Sumine-de-Coutais (Loire inférieure, Bretagne) bewahrten die Kirchenvorsteher des alten Jahres ein hölzernes Pferd (cheval Mallet), das so eingerichtet war, dass ein Mensch durch eine Oeffnung hineinschlüpfen und es in Bewegung setzen konnte. Am Sonntag vor Pfingsten holten die am Gründonnerstag nach alter Sitte[2] gewählten neuen Kirchenväter (marguilliers) es von seinem Aufbewahrungsorte ab und trugen es zum Allerältesten (chez le plus ancien), begleitet von neun Verwandten oder Freunden in bunten pelzverbrämten und mit den Lilien des französischen und bretagnischen Wappens bestickten Dalmatiken. Der Träger des Rosses war ähnlich geschmückt, ihm vorauf schritten zwei Gerichtsdiener, *in der Hand eine blumenumwundene Gerte (tenant chacun à la main droite une baguette ornée de fleurs comme la verge sacrée des Druides)*, hinter den Bütteln einer jener neun Begleiter mit einem fünf Fuss langen

[1] Seifart Sagen u. s. w. aus Hildesheim. II 1860 S. 141.

[2] P. Richelet nouveau dictionnaire François. Genève 1710 s. v. marguillier.

Stabe an beiden Enden mit Eisen beschlagen.[1] Hinter dem Rosse folgten zwei andere Personen, die während des ganzen Zuges mit Schwertern auf einander schlugen (ferraillaient), die Musik bestand aus dem Reste der neun Begleiter. Beim Allerältesten blieb das Pferd bis Pfingsten. Am Pfingstheiligabend verfügten sich die Kirchenvorsteher mit den Gemeindebütteln in einen benachbarten Wald, hieben eine Eiche und brachten sie mit Musik auf den Platz vor der Kirche. Am Pfingsttag nach der ersten Messe holte die oben beschriebene Gesellschaft das Ross und brachte es in den Kirchenstuhl des Gutsherrn (Seigneur). Dann schritt man zur Aufrichtung des Maibaums. Nach der grossen Messe holte man das Ross auf den Platz und bewegte es tanzend dreimal um den Maibaum. Die Notablen speisten bei einem der Kirchenväter. Nach der Vesper machte das Pferd wiederum neunmal die Runde um die Eiche und umfing sie zu dreien Malen. (Le cheval faisait encore neuf fois le tour du chêne, qu'il embrassait aussi à trois reprises). Während dessen stimmte der Bâtonnier ein in jedem Jahre neu verfertigtes Lied mit 99 Couplets an, in welchem die Ereignisse und Skandalgeschichten der Gemeinde während des vergangenen Jahres durchgehechelt wurden. Das Original kam ins Gemeindearchiv, eine Abschrift in die chambre des comptes zu Nantes. Jetzt endlich trug man das Ross zu einem der Kirchenvorsteher, wo es bis zum nächsten Jahre verblieb.[2]

Wenn die vorstehenden Gebräuche entweder das göttliche Wesen mit der Schlagruthe ausgerüstet zeigen oder es selbst mit ihr geschlagen werden lassen, wenn die dem Maikönig und seiner Verwandtschaft ertheilten Schläge noch insbesondere an den vermuthlich auf Gebrauch beruhenden Mythus von der durch Faunus mit der Myrthe geschlagenen

[1] Das ist der Bâtonnier, 'celui, qui a en garde le bâton d'une confrairie et qui le porte ou le suit aux processions.' Richelet s. v. bâtonnier. Man sieht, er ist erst später zwischen Ruthenträger und Ross eingeschoben.

[2] A. de Nore coutumes, mythes et traditions des provinces de France. Paris et Lyon 1846 S. 203 ff.

Fauna-Maia erinnern, so stellt sich dazu der aus Deutschland und Russland nachzuweisende Erntebrauch, die mit Frauenkleidern als Kornmutter, also als der im Getreide wohnende Wachsthumsgeist, ausgeschmückte letzte Garbe mit einem Birkenquast zu schlagen, damit im nächsten Jahre die dem Gedeihen der Feldfrucht schädlichen Thiere vernichtet seien (BK. 277. 278). Hiermit aber stimmt wieder eine höchst merkwürdige Sitte, über welche uns das handschriftliche 'Protocollum criminale der Oldenburgischen Cantzley 1661 fol. 150' Auskunft gibt. Es heisst daselbst: Ike Borchers zur Ovelgunne, welcher als Vormeyer statt des Sohnes dem Vatter *seine Virilia* jedoch dem herkommen und gewonheit nach, wan einer dem andern ins Spat (l. Schwat) mehet, derogestalt hart angegriffen und mit einem Strauch castigiret, dass er nach ablauf vieler wochen todes verfahren, ist ad speciale mandatum Illustrissimi auff 5 wochen nach dem Ellenser damb condemniret.' Den Hergang haben wir uns so zu denken. Das Erntefeld bezw. die zu mähende Wiese wird in eine Anzahl gleicher Stücke abgetheilt und jedes einem Mäher zur Bearbeitung übergeben; alle arbeiten gleich schnell; wer zurückbleibt, so dass sein Hintermann eher fertig wird und ihn nun überholt, ihm ins Schwad mäht, gilt als vom Korngeiste (Kornthier, Kornalten), der seine Beraubung nicht leiden will, geschwächt (gestossen, untergekriegt); man erkennt daraus die Stelle, wo letzterer sich aufhält, und identificirt weiterhin den schwachen Mäher, dem der Dämon unsichtbar sich anheftet, durch eine Art Metonymie mit diesem (vergl. o. S. 56). Ein alter Mann hatte aus Altersschwäche nicht Strich halten können, sein hinter ihm mähender Sohn hatte ihm ins Schwad gehauen und sollte nun dem Herkommen gemäss ihm als dem Vertreter des Dämons die Pudenda mit grünem Strauche schlagen. Da das die kindliche Ehrerbietung und Liebe nicht zuliess, war der Vormäher für ihn eingetreten und hatte das Amt zu ernsthaft verwaltet, so dass der Geschlagene nachhaltigen Schaden davon nahm. Die Schläge auf das Zeugungsglied des Korn-

geistes, was konnten sie nach ursprünglicher Absicht anders bezwecken, als aus demselben alle Uebel, Krankheiten, Misswachs-Ursachen oder -Verursacher auszutreiben,[1] damit er zu neuer, reiner und gesunder Zeugung des nächstjährigen Pflanzenwuchses gerüstet sei? Mehrere Spuren machen wahrscheinlich, dass es neben anderen eine Auffassung gab, wonach solche gleich nach der Ernte auf dem Acker vor sich ging.[2] Wem leuchtete nun nicht die nahe Verwandt-

[1] Dies war offenbar nach allen Analogien der Sinn der Begehung, nicht etwa die obscoene Absicht dor Reizung, welche dem Brauche zu Grunde liegt, durch welchen bei Petronius Oenothea dem Encolpius die verlorene Manneskraft wiederzugeben ('illud tam rigidum reddidero quam cornu') verspricht: 'nasturcii sucum cum habrotono miscet perfusisque inguinibus meis viridis urticae fascem comprehendit omniaque infra umbilicum coepit lenta manu caedere.' Auch in neuerer Zeit suchten Wüstlinge die erstorbene Lust durch Schläge zu beleben: Jo. Picus de Mirandola(† 1496) erzählt Disput. in Astrol. l. III c. XXVII von einem ihm bekannten Menschen prodigiosae libidinis, der 'saevientes ita plagas desiderat'. Andere Beispiele geben: Jo. Henr. Moibom de flagrorum usu in re Veneria et lumborum renumque officio. Lugd. Bat. 1643. Hieron. Bruckner († 1693) de divortio propter coitum flagris provocandum in 'Decisiones matrimoniales' c. 24. Gottl. Richter de medicina plagosa. Bezug auf den Brauch nimmt eine Satire auf gewisse Akademien der Wissenschaften: 'Dissertation sur l'usage de battre sa maîtresse' in den Mémoires de l'Académie à Troyes. T. II Paris 1746. 8°. S. 40—145, davon eine deutsche Bearbeitung: 'Gebrauch der Alten ihre Geliebten zu schlagen. Berlin 1765' (Neuer Abdr. Stuttg. 1856). Oder wäre auch das von Petronius erwähnte Exercitium der von der Wollust missbrauchte Sprössling älterer Begehungen von der oben im Text beschriebenen Art gewesen?

[2] Vergl. o. S. 62 die Binderin 'bullt', das Brautlager auf dem Ackerfelde BK. 480 ff. Der mecklenburgische Drost H. theilte mir als ein wunderliches Zeugniss unglaublicher Rohheit mit, in seiner Jugend vor 40—50 Jahren sei es noch in seiner Vaterstadt Güstrow Brauch gewesen, dass nach Beendigung der Kartoffelernte auf dem Felde selbst, wo die letzte Kartoffel ausgenommen war, die älteste Arbeiterin den ältesten Arbeiter ergriff, und alle Weiber um die beiden einen Kreis schlossen, worauf 'vetula vetuli protracta genitalia digito titillabat'. Der älteste Knecht vertritt hier offenbar den so oft als 'der Alte' bezeichneten Getreidedämon (Korndäm. S. 24), die Kartoffelernte ist, wie ebenfalls auch sonst mehrfach, als letzte der Jahresernten an die Stelle der Getreideernte getreten.

schaft zwischen dem o. S. 128 beigebrachten Thargelienbrauche und dem im gräflich Oldenburgischen Criminalprotokoll überlieferten Erntebrauch ein, sei der erstere nun aus Umdeutung der Umführung des Getreidedämons erwachsen, habe er ursprünglich vielleicht die Austreibung des Getreidealten, des heurigen Korngeistes, bedeutet, oder sei er von vorne herein als Kehrseite der Einführung des Wachsthumsgenius, als Entfernung des Misswachsdämons gedacht. Immer bleiben jene griechische Sitte und diese deutsche nach Form und Inhalt durch das Verwandtschaftsband eines und desselben Ideenkreises verbunden und nur durch Verschiebung der Gesichtspuncte getrennt. Wie aber das Schlagen oder

---

Diese Analogie dürfte nun auch das Folgende aus der Sphäre der plumpen Gemeinheit heraushoben und als Ueberlebsel einer einst sinnvolleren Tradition erscheinen lassen. Auf vielen mecklenburgischen Bauerhöfen wird am Abend des Ernteschlusses eine Wanne mit Stachelbeeren, Johannistrauben und Kirschen und darüber mit Wasser gefüllt, die Oberfläche aber mit Bauerrosen und tüchtigen Sträussen Brennnesseln bedeckt. Dieses Wasser müssen die heimkehrenden Mäher und Binderinnen als Waschwasser benutzen und die Früchte vom Grunde heraufholen, ohne sich zu verbrennen. Dies nennt man 'das bunte Wasser'. Die Analogie des bulgarischen Brauches, das Regenmädchen mit einem Kübel Wasser zu begiessen, in welchem Blumen schwimmen (BK. 329. 331) erweist das bunte Wasser als einen Regenzauber zum Gedeihen der Frühfrüchte des künftigen Jahres. Die 'Kerls' und 'Dirnen' bemühen sich gegenseitig einander zu brennen. Vielfach nun soll es dabei vor 10 Jahren noch Brauch gewesen sein, dass die Knechte den Mägden mit den Brennnesselbüschen unter den Rock zu fahren suchten, dass letztere kreischend davonflohen und verfolgt wurden. Wagte nun ein Bursche sich in der Hitze der Jagd hinter einem geliebten Gegenstand zu weit vor, gelang es ihn in einen Hinterhalt hinter der Scheune oder im Stallwinkel zu locken, so sah er sich plötzlich von 3—5 handfesten Dirnen umringt und 'untergekriegt', und trotz alles Sträubens und Stossens verecundin eius detecta et ingenti urticarum nodo arctissime circumdata et cooperta est. Wie sehr das Gefühl sich wehrt, dergleichen Dinge ans Licht zu ziehen, glaubte ich dennoch nach langem Erwägen auch diese Züge des Volkslebens dem wissenschaftlichen Forscher nicht vorenthalten zu dürfen, da wichtige Vorstellungen und Handlungen der Vorzeit (vergl. z. B. unten Demeter und Jasion) daher Aufklärung zu erhalten scheinen.

das Begiessen der Getreidealten in Form der als Weib ausgekleideten letzten Garbe auf die Fruchtbarkeit des nächsten Jahres einwirken sollte, könnten die dem ausgetriebenen Jahresalten Mamurius Veturius (AWF. 266. 297) ertheilten Schläge einen gleichen Zweck verfolgen, falls nicht dies den Unterschied bildet, dass das in der letzten Garbe waltende Numen eben als Stamm für die neue Aussaat (BK. 213) dazu geeignet erschien.

Mit dem Schlagen und Geschlagenwerden des Maikönigs, Pfingstschläfers und seiner Sippe aufs nächste verwandt ist auch die lange Reihe jener Gebräuche, welche ich BK. 251 —303 unter dem Namen 'Schlag mit der Lebensruthe' zusammengestellt und erläutert habe. Auf Fastnacht, Ostern, Maitag, Weihnachten schlagen beide Geschlechter sich gegenseitig, wie die Weiber an den Demetrien (o. S. 120 ff.), caprotinischen Nonen, vielleicht auch am Feste der Bona Dea, und die Männer an den delischen Thargelien (?), oder man schlägt alle Begegnenden oder sämmtliche Hausgenossen mit frischbelaubten Zweigen oder Bündeln aus solchen (vergl. die Myrthe am Feste der Bona Dea, die Feigenzweige an den Thargelien o. S. 119. 128), mit grünen Tannenreisern, Rosmarinstengeln, Brennnesseln (BK. 264 vergl. o. S. 143. 148), mit ganzen Bäumchen, (Maibaum, Sommer, Quieke) oder mit blumenstengelartigen Peitschen aus bunten Lederstreifen (vergl. das μόρροττον der Demetrien o. S. 120). An die Osterpeitschen u. s. w. waren oder sind zuweilen Kuchen (BK. 269), Wickelkindchen oder schnäbelnde Täubchen gebunden. Vorzugsweise wird aber auf das Schlagen der erwachsenen Mädchen und Ehefrauen durch die Männer Gewicht gelegt. Geschlagen werden die Hand, Finger, Fingerspitzen, oder die Füsse (Waden), oder der Rücken, oder mehrere dieser Körpertheile zusammen. Mit den sämmtlichen Gliedern der Familie zugleich, oder ohne diese für sich schlägt man auch die Hausthiere und die Obstbäume im Garten. Der Zweck der Ceremonie ist, die Geister der Unfruchtbarkeit und des Misswachses, die in Gestalt von Insecten, Maulwürfen u. s. w. im Thier- und Menschenleibe oder im Acker hausen, zu vertreiben, Gesund-

heit und langes Leben der Menschen und des Viehes, Fruchtbarkeit des Flachs- und Maisfeldes, der Weiber, Kühe und Obstbäume zu erzeugen. Während des Schlagens ruft man: 'Da hast du Glück!' (BK. 252) oder 'Krankheit in den Wald! Gesundheit in die Gebeine!' (BK. 257) oder 'Unglück heraus, Glück herein!' (BK. 274). Das ist genau jenes 'Ἔξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον!' des Hungeraustreibens in Chaeronea (o. S. 130), wie auch in beiden Gebräuchen die Schlagruthe von einer Weidenart stimmt. Das Schlagen geschieht in den Häusern oder während eines Umgangs durchs Dorf, der mehrfach zu einem Umlauf sich gestaltet (BK. 264. 268 ff. 276). Dieser Umlauf geht unmerklich in eine andere Form über, wobei in der Weihnachtszeit, zu Neujahr, oder Fastnacht auf dem Hofe oder über die Felder umhergelaufen wird, indem man durch andere Mittel als durch das Schlagen, nämlich mit Peitschengeknall (vergl. dazu das Umklappen o. S. 142), durch Schellengeläut, oder durch Fackeln die Unfruchtbarkeit zu vertreiben, das Gedeihen der Menschen hervorzurufen, das Korn 'zu wecken' sucht (BK. 534 ff. 540—548). Aber auch bei diesen Begehungen ist eine Erinnerung an das Schlagen noch vielfach erhalten, ja die Peitsche, mit der geknallt wird, ist wohl nur eine Variation der Schlagruthe, neben der sich dieselbe zuweilen auch noch in anderer Gestalt erhielt. Die bei Tübingen den ganzen Tag vor Weihnachten mit Kuhglocken läutend durch das Dorf laufenden und lärmenden Knaben tragen lange Stecken (BK. 543). Bei Hall in Tirol läuft am Donnerstag vor Fastnacht der Hudler und schlägt die ihm einer nach dem anderen vorlaufenden Bauern so lange mit seiner bretzelbehangenen Peitsche unter die Füsse, bis er sie eingeholt hat (BK. 269). In anderen tirolischen Orten laufen viele Huttler, in ihrer Mitte ein künstliches Ross mit seinem Reiter (vergl. o. S. 143 ff.) führend; sie tragen kothige Besen und Peitschen, mit denen sie knallen und die Zuschauer abkehren. Das geschieht, damit Flachs und Mais gedeihe; je mehr Huttler gehen, desto besser schlägt die Ernte aus (BK. 541). Auch die Perchten laufen in den Alpen stürmisch springend und hüpfend,

in wilder Lust tobend und rasend, mit knallenden Peitschen oder langen Stecken bewaffnet von Haus zu Haus, von Ort zu Ort, oft nur acht bis zehn, oft in der Zahl von dreihundert; je mehr ihrer laufen, desto besser ist es; unterbleibt ihr Umzug, so missräth das Korn (BK. 542 ff.). Der Besen, gleich dem Zweigbündel der Lebensruthen (er ist zuweilen kothig aus Anspielung an den vom Regen durchweichten Boden; Regenzauber) und die Peitsche sind Differenzirungen einer und derselben Grundform (vergl. BK. 364 ff.). Bei allen diesen Umzügen sind die Umläufer wunderlich vermummt, und ich habe bereits darauf hingewiesen, dass die Umläufe der Schodüwel, Hanswürste u. s. w. zu Fastnacht und Weihnachten nichts anderes als die vorhin erwähnten Sitten sind. Die Hanswürste unserer Volksgebräuche tragen eine lange Britsche, einen eigenthümlich gestalteten Kolben, womit sie schlagen, von ihnen offenbar (und nicht umgekehrt) haben die Hofnarren des Mittelalters ihre Narrenpeitsche oder Keule entlehnt, an deren Spitze eine weibliche Puppe, marotte d. h. Mariechen genannt, schwebte, geradeso wie zuweilen ein Wickelkind an der Osterruthe (BK. 254) und unzweifelhaft aus denselben Gründen.

Noch einen verwandten Umlauf aus Vienne bei Lyon, bei dem freilich jede Spur des Schlagens verschwunden ist, kann ich mich nicht enthalten nach Charvet, histoire de la sainte église de Vienne S. 599 hieher zu setzen: 'On célébrait à Vienne tous les ans le premier jour de Mai une fête appelée la cérémonie des Noircis.... L'archevêque, le chapitre, l'Abbé de St. Pierre et celui de St. André nommaient chacun un homme, qui se noircissait tout le corps pour courir les rues dans un état de nudité depuis le matin jusques après le dîner. Alors ils rentraient dans l'Archevêché, où les garçons boulangers et meuniers devaient se trouver assemblés à cheval et en armes. Cette troupe mettait pied à terre en arrivant et attendait le roi, que l'Archevêque avait le droit de choisir et de lui donner. Le roi sortait da la salle de l'Archevêché, et lorsqu'il était au bas de l'escalier, les quatre Noircis s'approchaient de lui, et lui baisaient les pieds.

Il montait ensuite à cheval avec tout son cortége, les quatre Noircis marchaient à la tête, on défilait gravement un à un vers la maison de l'Aumône, appelée l'hôpital de St. Paul. Quand on était à la porte, qui devait se trouver fermée, un des gardes du roi heurtait et demandait St. Paul. Quelqu'un de la maison lui répondait: il dit ses heures. Le garde heurtait une seconde fois et on lui répliquait: il monte à cheval. Au troisième coup on ouvrait la porte en disant: vées le ci tout prêt, c'est-à-dire voyez-le ici tout prêt. Dans ce moment St. Paul paraissait à cheval, vêtu en ermite, portant en bandoulière un petit baril de vin de la mesure de quatre pots, un pain blanc, un jambon cuit et devant lui une coupe pleine de cendres pour en jeter dans les yeux de ceux qu'il rencontrerait en chemin. Le recteur de l'hôpital remettait St. Paul entre les mains du roi, qui jurait sur les saints Évangiles de le conduire et de le ramener sain et sauf; il lui donnait pour le garder deux soldats de sa troupe, dont il se rendait caution par un acte, que son greffier délivrait au recteur. On allait ensuite à l'abbaye des Dames de St. André prendre une reine, que l'abbesse avait eu soin de choisir et de parer. De là cette cour ridicule allait faire le tour de la ville.' Nach M. Mermetainé, ancienne chronique de Vienne, beseitigte Erzbischof Pierre de Villars (1626—1662) die cérémonie des Noircis. Die Theilnahme der Müller und Bäcker bewährt, dass wir es hier mit einem kirchlich umgestalteten agrarischen auf die künftige Ernte bezüglichen Brauche zu thun haben; ein Maikönig und eine Maikönigin halten in deren Gesellschaft den feierlichen Umzug; Wein, Brod, Schinken als Symbole jeglicher Art Ertragsfülle werden mitgeführt. Warum aber war das Cultbild des heiligen Paulus Eremita mit im Zuge? Erinnern wir uns der im Mittelalter sehr beliebten Legende, dass der heilige Antonius auf dem Wege zu ihm in der Wüste, gleichsam vor seiner Thür, einem Satyr begegnete, der oben Mensch unten Bock war, und dass ein Rabe ihm täglich Brod brachte,[1] so liegt es nicht fern zu

[1] Jacobus a Voragine Legenda aurea c. XV S. 95 Graesse.

vermuthen, dass, wie anderswo den Maikönig der Schimmelreiter begleitete, hier ehedem ein wilder Mann im Zuge war, der an den Heiligen des in der Stadt begründeten Armenhauses erinnerte und darum aus religiösen Rücksichten durch diesen ersetzt wurde, um so mehr, da auch die in Procession mitgeführten Sinnbilder der Nahrungsfülle auf des letzteren Geschichte gedeutet und ihm als Träger anvertraut werden konnten. Doch sei dem, wie ihm wolle, jedesfalls war hier mit dem Umzuge des Maikönigspaares das Auftreten von halbnackten Männern mit berussten Gesichtern verbunden, dergleichen wir auch sonst vielfach in den Frühlingsspielen als Pfingstlümmel, wilder Mann, Kaminfeger, schwarzer Teufel, Mohrenkönig (BK. 321 ff. 336. 349. 352. 365) — Differenzirungen des Maikönigs — (BK. 365), und auch in den Fastnachtumläufen (BK. 545. 546) begegnen. Und zwar sehen wir diese schwarzen Männer einen ekstatischen Umlauf vollführen, gerade wie in den Fastnachtbegehungen (BK. 544); in beiden Fällen fühlten sich schon die älteren Gelehrten gedrungen, auf die Aehnlichkeit mit dem Umlaufe der Luperci hinzuweisen. 'Ce scandaleux usage — sagt Charvet — n'avait que trop de rapport avec les anciennes Lupercales.' 'Nit seer vngleich den heydnischen Lupercalischen festen' nennt Sebastian Franck den Fastnachtumlauf (BK. 544).

## § 6. ERGEBNISSE.

Am Schlusse eines reichhaltigen Zeugenverhöres sind wir in der Lage die Ahnung dieses Schriftstellers auf das Vollkommenste zu bestätigen. Wenn wir nämlich berechtigt sind — und dies halte ich für hinlänglich erwiesen — die vorstehenden griechischen, römischen und nordeuropäischen Bräuche für einen grossen Kreis einander verwandter Begehungen zu erklären, von denen die eine dieses, die andere jenes Stück alter Tradition fester hielt oder deutlicher ausprägte, so dürfen wir unbedenklich auch die Lupercalien demselben einfügen. Denn alle einzelnen Acte und Vorstellungen,

welche bei diesen zu einem einheitlichen Ganzen zusammenwuchsen, finden in jenem sich wieder. Frauen und Mädchen und andere Begegnende werden geschlagen, sowohl um der weiblichen Fruchtbarkeit halber, als um die Dämonen der Krankheit und des Misswachses aus Menschen und Pflanzen zu entfernen (o. S. 83. 86) Die Schläge der Luperci treffen vorzugsweise Hand und Rücken, wie die Prügel mit der Osterruthe nnd ihrer Sippe (o. S. 82. 114). Das Februum wird in enthusiastischem Laufe geschwungen, wie die entsprechenden Schlagwerkzeuge vieler hier einschlägiger nordeuropäischer Bräuche (o. S. 81). Die Zeit der Begehung ist der Beginn des Frühlings, wie Fastnacht, Ostern, Maitag so vielfach im Norden; zu diesem Zeitpunct stehen die anderen Termine, das Erntefest und Mittwinter (Weihnachten) in ideeller Beziehung. Bald sind es Menschen, welche sich gegenseitig stäupen, bald wird ein göttliches Wesen (Fauna, Pan, Apollo, Maikönig u. s. w.) geschlagen; oft aber sehen wir auch die Schläge gerade von dem Numen des Wachsthums (Faunus, Demeter, Maikönig, berussten Fastnachtumläufern u. s. w.) ausgehen, und zwar nicht selten von einer durch Menschen dargestellten theriomorphen Incarnation desselben (Kornkater, Julbock, Vegetationsross AWF. 174. 193. o. S. 143 ff.). Dem letzten der genannten Fälle entspricht genau der Umlauf der Luperci, wenn dieselben als Lupi et hirci aufzufassen sind, dem ersten, falls sie als Wolfsabwehrer zu denken wären. Zwar das Material des Februums der Luperci weicht von den grünen Zweigen, Meerzwiebeln, Ruthenbündeln der verglichenen Bräuche ab; wie aber jene grünen Ruthen gleichsam Verjüngungen oder Theile des Maibaums darstellen, in denen die Kraft des Ganzen, des Vegetationsgeistes, der Baumseele lebt (BK. 303), so wird in den Hautriemen der geopferten, Wachsthumsböcke repräsentirenden Ziegen das Numen derselben lebendig gefühlt sein, so dass auch in diesem Puncte die römische Sitte zwar kein photographisches Conterfey der nordeuropäischen, griechischen und italienischen Verwandten, wohl aber eine schlagende Parallele zu diesen darbietet. Die deutschen und französischen Bräuche zeigen die Uebergangsformen, durch

welche die römischen Begehungen am Feste der Bona dea (o. S. 115) und Caprotinischen Nonen (o. S. 121), vielleicht auch der Mamuralien (AWF. 266. 297), die griechischen an den Demetrien (o. S. 120), Thargelien (o. S. 124), Karneen (AWF. 254), Delien (o. S. 138) und am Pansfest (o. S. 123) mit den Schlägen der Luperci sich vermitteln. Sie regen auf das Lebendigste die Vermuthung an, dass die Austreibung des Pharmakos (o. S. 124), des βούλιμος (o. S. 129. 130), die Wettläufe an Karneen und Oschophorien (AWF. 253 ff.), die Flucht an den Poplifugien (o. S. 121), der nordeuropäische Umzug mit dem Korndämon am Erntefest, im Frühjahr und zu Weihnachten, die Umläufe auf Fastnacht, Maitag u. s. w. auf eine und dieselbe, in der Folge nach Form und Auffassung gemodelte und verschieden gewandte Grundform zurückgehen mögen, von deren lenzlicher Sprossform uns die Lupercalien ein unter besonderen historischen Verhältnissen in Roms frühester Jugend erwachsenes eigen geartetes Exemplar vor Augen führen. Ihr stehen gewisse Ausgestaltungen unseres Maifestes (o. S. 145 ff.) sowie die Bräuche des Fudelns, Schmackosterns, Pfefferns am nächsten, deren Geschichte — insoweit sie die Anlehnung an christliche Ideen und Feste und ihre Verbreitung von einer Landschaft zur anderen betrifft — zwar noch manche dunkele Stelle aufzeigt (BK. 281 ff. 292 ff. 297 ff.), aber ihrem Anfange nach nunmehr mit vollster Sicherheit als ins höchste Alterthum hinaufreichend sich ausweist.

---

KAPITEL IV.

# DAS OCTOBERROSS.

## § 1. UNSERE QUELLEN.

Die erste Kunde über das Opfer des Octoberrosses, einen der bemerkenswerthesten Cultusgebräuche aus dem ältesten Rom, ist uns in einem Fragmente des Timaeus, eines Zeitgenossen des Pyrrhus,[1] das nächste Zeugniss erst in einer mehr als 200 Jahre späteren Aufzeichnung erhalten, welche jedoch nicht mehr unmittelbar, sondern nur in einem doppelten Auszuge bei Festus und seinem Epitomator Paulus, sowie bei Plutarch uns vorliegt. Bei Festus, beziehungsweise in des Verrius Flaccus unter Tiberius verfasster Schrift de verborum significatione, welche der lexicalischen Arbeit des Festus zu Grunde liegt, ist das ältere Original in die Artikel October equus und Panibus zersplittert; aus derselben oder einer verwandten Quelle, einer anderen Schrift desselben Autors, stammen: Suburam, Suburanam tribum, Mamilia turris, Mamilia.[2] Das Excerpt des Plutarch in seinen

---

[1] Polybius XII 4[b]: *καὶ μὴν ἐν τοῖς περὶ Πύῤῥον πάλιν φησὶ (Τίμαιος) τοὺς Ῥωμαίους ἔτι νῦν ὑπόμνημα ποιουμένους τῆς κατὰ τὸ Ἴλιον ἀπωλείας ἐν ἡμέρᾳ τινὶ κατακοντίζειν ἵππον πολεμιστὴν πρὸ τῆς πόλεως ἐν τῷ Κάμπῳ καλουμένῳ, διὰ τὸ τῆς Τροίας τὴν ἅλωσιν διὰ τὸν ἵππον γενέσθαι τὸν δούριον προσαγορευόμενον, πρᾶγμα πάντων παιδαριωδέστατον.*

[2] Festi fragm. e cod. Farn. L. XIII Qu. IX 28. S. 178 O. Müller: October equus appellatur, qui in campo Martio mense Oct. immolatur quod

'römischen Fragen' ist einheitlich, aber dürftiger.[1] Da Verrius Flaccus neben Juba und anderen Gelehrten des Augusteischen Zeitalters, welche die Lehre des gelehrtesten aller römischen

annis (l. quotannis) Marti, bigarum victricum dexterior. de cuius capite non levis contentio solebat esse inter Suburanenses et Sacravienses, ut hi in regiae pariete, illi ad turrim Mamiliam id figerent; eiusdemque coda tanta celeritate perfertur in regiam, ut ex ea sanguis destillet in focum participandae rei divinae gratia, quem hostiae loco quidam Marti bellico deo sacrari dicunt, non ut vulgus putat, quia velut suppliciam de eo sumatur, quod Romani Ilio sunt oriundi et Troiani ita effigie in equi (l. effigie lignea equi) sint capti. Multis autem gentibus equum hostiarum numero haberi testimonio sunt Lacedaemonii, qui in monte Taygeto equum ventis immolant, ibidemque adolent, ut eorum flatu cinis eius per fines quam latissime differatur. Et Sallentini, apud quos Menzanae Jovi dicatus vivos conicitur in ignem et Rhodi, qui quod annis (l. quotannis) quadrigas soli consecratas in mare iaciunt, quod is tali curriculo fertur circumvehi mundum. Pauli Diac. excerpta e Fest. L. XIII S. 179 O. Müller: October equus appellabatur, qui in campo Martio mense Octobri Marti immolabatur. De cuius capite magna erat contentio inter Suburanenses et Sacravienses, ut hi in regiae pariete, illi ad turrim Mamiliam id figerent. Cuius cauda, ut ex ea sanguis in focum destillaret, magna celeritate perferebatur in regiam. Paul. Diac. 220: Panibus redimibant caput equi immolati idibus Octobribus in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum, et equus potius quam bos immolabatur, quod bio bello, bos frugibus pariendis est aptus. Paul. Diac. 131: Mamiliorum familia a Mamilia Telegoni filia, quam Tusculi procreaverat, est appellata. Mamilia turris intra Suburae regionem a Mamilio nomen accepit. Festi Schedae ap. Laetum L. XII. Qu. VIII 12. S. 130 O. Müller: Mamiliorum familia progenita sit (l. fertur) a Mamilia Telegoni filia, quam Tusculi procreavit, quando id oppidum ipse condidisset. Festi fragm. e cod. Farn. L. XVIII Qu. XIV, 14 S. 309 O. Müller: Suburam Verrius alio libro a pago Succusano dictam ait: hoc vero maxime probat eorum auctoritate (l. auctoritatem), qui aiunt, ita appellatam et regionem urbis et tribum a stativo praesidio, quod solitum sit succurrere Exquilis, infestantibus eam partem urbis Gavinis (l. Gabinis). Festi fragm. e cod. Farn. L. XVIII Qu. XIV S. 302 O. Müller: Suburanam *tribum olim* sucoisanam (l. Succusanam) *appellatam esse puta*-nt ex nomine.... m imam illam quoquo .... *Suc*-cusanam dictam .... *mi*-ratum esse .... pagi Succusa-*ni, in quo milites* exercerentur.

[1] Plut. quaest. Rom. 97: *Διὰ τί ταῖς Δεκεμβρίαις εἰδοῖς ἱπποδρομίας γενομένης ὁ νικήσας δεξιὸς ἱερὸς Ἄρει θύεται, καὶ τὴν μὲν οὐρὰν ἀποκόψας τις ἐπὶ τὴν Ῥήγειαν καλουμένην κομίζει καὶ τὸν βωμὸν αἱμάσσει,*

Antiquare, des M. Terentius Varro, überarbeiteten, nachgewiesenermassen einer der Hauptgewährsmänner Plutarchs in dieser Schrift gewesen ist, wird aus seinem Buche die Notiz unmittelbar übernommen sein. Sollte es sich aber anders verhalten, das Ergebniss bleibt insofern dasselbe, als in jedem Falle mit höchster Wahrscheinlichkeit Varro, dessen Werke auch für Verrius Flaccus die vorzüglichste Quelle bildeten, als Urheber der in Rede stehenden Nachricht zu bezeichnen ist.[1] Ob dieser noch durchaus lebendige Sitte der Gegenwart verzeichnete, oder, wie es nach Festus scheinen könnte, zwischen noch fortgeübten und zwischen in Abgang gekommenen Stücken des alten Gebrauches unterschied, wird sich kaum mehr mit Sicherheit ausmachen lassen. Nach Varro also fand am 15. October alljährlich auf dem Marsfelde ein Wettrennen statt, das rechte Pferd des siegreichen Zweigespanns wurde dem Mars für heilig erklärt; dann fiel es (nach Timäus durch einen Jagdspiess) wahrscheinlich an dem alten Altare des Mars in der Mitte des Marsfeldes[2] wegen des glücklichen Ausfalls der Ernte (ob frugum eventum) als Opfer, worauf man *den Kopf vollständig abhieb und mit einem Kranze von Broden schmückte.* Der Leib des Rosses mag auf der Ara des

---

*περὶ δὲ τῆς κεφαλῆς οἱ μὲν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ὁδοῦ λεγομένης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Σιβούρης καταβάντες διαμάχονται; πότερον, ὡς ἔνιοι λέγουσιν, ἵππῳ τὴν Τροίαν ἡλωκέναι νομίζοντες, ἵππον κολάζουσιν, ἅτε δὴ καὶ γεγονότες 'Τρώων ἀγλαὰ τέκνα μεμιγμένα παισὶ Λατίνων'; ἢ ὅτι θυμοειδὲς καὶ πολεμικὸν καὶ ἀρήϊον ὁ ἵππος ἐστὶ, τὰ δὲ προσφιλῆ μάλιστα καὶ πρόσφορα θύουσι τοῖς θεοῖς, ὁ δὲ νικήσας θύεται διὰ τὸ νίκης καὶ κράτους οἰκεῖον εἶναι τὸν θεόν; Ἢ μᾶλλον ὅτι τοῦ θεοῦ στάσιμον τὸ ἔργον ἐστὶ, καὶ νικῶσιν οἱ μένοντες ἐν τάξει τοὺς μὴ μένοντας ἀλλὰ φεύγοντας, καὶ κολάζεται τὸ τάχος ὡς δειλίας ἐφόδιον, καὶ μανθάνουσι συμβολικῶς, ὅτι σωτήριον οὐκ ἔστι τοῖς φεύγουσι;*

[1] Vergl. Thilo De Varrone Plutarchi quaest. Rom. auctore praecipuo. Bonn 1853; H. Peter Die Quellen Plutarchs in den Biographien der Römer. Welches der zahlreichen Werke Varros (die Antiquitates rerum divin., die Aetia oder die Libri rerum urban.) die Stelle enthielt, mag zweifelhaft bleiben.

[2] Ueber diesen s. Fest. s. v. Opima S. 189. Liv. XXXV 10, XL 45. J. A. Ambrosch Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens S. 154. Preller Regionen der Stadt Rom S. 171 ff., Röm. Myth. 311.

Marsfeldes verbrannt sein.[1] Um den Besitz des abgeschlagenen Hauptes hatte sich in früherer Zeit sofort zwischen Einwohnern zweier Quartiere der römischen Altstadt, der Sacra via und der Subura ein hitziger Kampf erhoben, bei dem es oft genug blutige Köpfe geben mochte. Behielten die Sacravienser die Oberhand, so hefteten sie das Rosshaupt an die Wand des alten Königshauses (regia Numae), wo auch die heiligen Speere des Mars bewahrt wurden und in dessen unmittelbarer Nähe das Heiligthum der Vesta mit dem römischen Gemeindeherde sich befand. Siegten die Suburaner, so brachten sie es an dem mamilischen Thurme in ihrem Stadttheile an. Der Schwanz (coda) wurde ebenfalls abgehauen und in so eiligem Lauf zur Regia getragen, dass daraus noch das warme Blut auf den Focus, den Herd derselben (oder auf einen Altar in derselben?), tropfen konnte. Das geschah wohl noch zur Zeit des Augustus, da es nach einigen Andeutungen des Ovid und Properz wahrscheinlich ist, dass das dem Octoberrosse (equus curtus) entströmte aufgefangene und geronnene Blut am 21. April von den Vestalinnen mit der Asche der 6 Tage vorher am Fordicidienfeste zu Ehren der Tellus verbrannten ungeborenen Kälber vermischt und dem Volke zur Benutzung bei den Gebräuchen des Palilienfestes ausgetheilt wurde.[2] Der Gebrauch bestand fort bis ins

---

[1] Ambrosch a. a. O. 156.

[2] Ovid Fast. IV 731 bei Schilderung des Palilienfestes:

> I, pete virginea, populus, suffimen ab ara.
>   Vesta dabit. Vestae munere purus eris.
> Sanguis equi suffimen erit vitulique favilla,
>   Tertia res durae culmen inane fabae.

Propertius V 1, 19 schildert die einfachen Sitten der alten guten Zeit, Jahr um Jahr feierte man mit Anzündung von Heu die Palilien, einen Sühnegebrauch der Art, wie er sich noch jetzt mit dem um ein Glied verkürzten Rosse erneut:

> Annuaque accenso celebrare Palilia foeno,
> Qualia nunc curto lustra novantur equo.

4. Jahrhundert.[1] Irre ich nicht, so wird sich hinreichend erweisen lassen:

1) der Festbrauch des Octoberrosses war ein Erntefest, welches
2) vielleicht die Tödtung eines rossgestaltigen Getreidedämons beim Kornschnitt darstellte.
3) Der Wettlauf,
4) die Anheftung des Hauptes am Stadthause,
5) (die Uebertragung des Schwanzes auf den Focus in der Regia),
6) die Verwendung des Blutes beim Palilienfeste sind einzelne Züge, deren jeder für sich Analogien in nordeuropäischen Erntefesten findet.
7) Das Fest ist älter als das Servianische Rom;
8) es theilt den mimetischen Charakter mit den meisten übrigen gottesdienstlichen Gebräuchen des ältesten Roms;
9) der religiöse Inhalt der Cultushandlung war kein sacrificieller, sondern ein sacramentaler.

## § 2. DER FESTBRAUCH EIN ERNTEFEST.

Mars war in ältesten Zeiten noch nicht ausschliesslich der Gott des Krieges, sondern im Gegentheil ebenso sehr ein Gott des Ackerbaues und der Befruchtung; so erscheint er gerade in den ursprünglichsten Culten, im Gottesdienste der Salier, bei den ländlichen Ambarvalien, im Liede der Arvalbrüder. Zu erwünschtem Verständniss dieser auffälligen Thatsache verhilft Roschers Hypothese, dass Mars von Hause ein Sonnengott war, der als solcher auch auf das

[1] Im Kalender des Philocalus vom Jahre 354 n. Chr. heisst es: 'Id. Octobr. equus ad Nixas fit' C. J. L. I S. 352. Vergl. dazu S. 404. Der Altar auf dem Marsfelde stand nämlich in der Nähe eines Bildwerkes von Störchen mit zusammengesteckten Schnäbeln, ciconiae nixae. (Preller Regionen der Stadt Rom S. 173 ff. Preuner Hestia-Vesta 312). Es war also der Cult noch in der Constantinischen Zeit erhalten.

Wachsthum der Pflanzen segnenden oder schadenden Einfluss übte. Wurde ihm das Ross im October ob frugum eventum geschlachtet, so war das, nachdem man im Juli und August den Hauptheil der Ernte beendigt hatte, zugleich ein Erntedankfest für die glückliche Bergung sämmtlicher Früchte[1] und eine Begehung, welche für die kommende Ernte den günstigen Erfolg sichern sollte. Es darf nicht befremden, dass schon im Mai vor und bei Einerntung der allerersten Dinkelähren die gottesdienstlichen Begehungen der Ambarvalien (Opfer der Dea Dia u. s. w.) und des Abschnitts der zum heiligen Opfermahl dienenden Fruchthalme durch die Vestalinnen, darauf aber am 7. Juli, 21. und 25. August nach Vollbringung des Getreideschnitts die den Gottheiten der Bergung des Erntesegens (Consus d. i. Condius)[2] und des Fruchtreichthums (Ops)[3] geweihten Feste der Consualia und Opiconsivia dem Octoberfest voraufgegangen waren, und dass ihm im Mittwinter (15. u. 19. Dec.), 'wo der Segen der Speicher vor allem offenbar wird', das der Augustfeier genau entsprechende Doppelfest der Consualien und Opalien mit sinniger Einschaltung eines Feiertages für den Gott der neuen Aussaat (Saëturnus, Saturnus) folgte. Genau so begingen nämlich die Griechen im Mai das Fest der Ernteerstlinge, die Thargelien, etwa Ende August das Fest der vollbrachten Einbringung und des Dreschens, die Thalysia, und im October das Erntedankfest für die Korn-, Obst- und Weinernte, die Pyanepsien und Oschophorien. Gerade so auch feierten die Ebräer drei Erntefeste, das Fest des Anfangs der Gerstenernte (das Passah) auf der Grenze

[1] Einzelne Fruchtarten, z. B. Hirse (milium) und wälscher Fench (panicum), wurden nach Columella erst im September eingebracht, die Weinlese fand zu Ende dieses Monats und im Anfange des folgenden statt.

[2] Mommsen R. G. I⁴ 164. C. J. L. I S. 400. Zs. f. vgl. Spr. XVI 109. 2. Vergl. Horat. Ep. II 1, 140. Mit dem Opfer ad aram Consi am 7. Juli fiel das Erntefest der caprotinischen Nonen zusammen.

[3] Mommsen R. G. I⁴ 164. Ich weiche darin von Mommsen ab, dass ich Ops in der Bedeutung Reichthum (vergl. copia d. i. co-opia) fasse, also eine Parallele der deutschen Fulla, griech. *Δημήτηρ Ὀμπνία*, in ihr sehe.

zwischen März und April, das Fest des Abschlusses der Weizenernte (das Fest der Wochen, Pfingstfest) sieben Wochen später, endlich im Herbst nach Einsammlung auch des Obst- und Traubensegens das Fest der Laubhütten (vergl. 2 Mos. 23, 14—17). Gerade so endlich begeht in Nordeuropa der Landmann im Juli oder August, unmittelbar nach Beendigung des Schnitts oder der Einbringung jeder Kornart sein Erntefest, bei dem es nicht an symbolischen Bezügen auf die neue Aussaat fehlt, wie wenn die letzte Garbe (der Wolf, die Kornmutter u. s. w.) mit Wasser begossen wird, damit das Getreide im nächsten Jahre viel Regen habe,[1] oder wenn die letzte Binderin sich der Ceremonie des Umpflügens unterwerfen muss, indem sie sich auf den Boden legt und beim Fusse dreimal im Kreise umgedreht wird. Und trotzdem findet seit alter Zeit nachweisbar im October oder November, wenn schon seit Monatsfrist die neue Aussaat begonnen hat, mit dem kirchlichen Erntedankfest, Michaelis, Martini oder der Kirchweihe verbunden, noch einmal ein populäres, von sinnbildlichen Gebräuchen erfülltes Erntefest hinter allen Fruchtarten statt. Im Albanergebirge (Frascati, Marino, Albano u. s. w.) ist der October noch jetzt eine Festzeit, in welcher die Einwohner von der Arbeit des Jahres sich erholend im Freien schmausen und zechen, was der Italiener sonst nie zu thun pflegt. Durch die Früchte und den Wein, welche dabei überall im Vordergrunde stehen, kennzeichnet sich die Feier gegenüber der Frühlingsfeier des Carneval als Ernte- und Winzerfeier. Da gibt es in jedem Oertchen mindestens sonntäglich Pferderennen, Glückspiele, Illuminationen und Feuerwerk. Die Weiber legen ihre rothen Mieder an, schlagen das brennend weisse Schleiertuch kunstvoll um das braune Haupt, schmücken sich mit Korallenschnüren, Goldbehang und schweren Haarnadeln, indess die Männer in ihre Mäntel gehüllt die Osterien füllen. Wie ich sehe, hat auch schon W. Roscher das altrömische Octoberfest als herbstliches Erntedankfest erkannt und zugleich darauf

[1] Vergl. BK 214 ff.

hingewiesen, dass es in dieser Eigenschaft den an der Grenze des Sommers und Winters gefeierten Pyanepsien in Athen und Kyzikos entspreche,[1] welchen ebenfalls bei Gelegenheit des Erntebeginns ein anderes Fest, das der Thargelien gegenübersteht.

## § 3. DAS ROSS EIN GETREIDEDÄMON.

Unter den Opfern der Alten wie aller Völker kann man zweierlei Richtungen unterscheiden. Die einen waren die Darbietung eines zum Selbst des Menschen gehörigen materiellen Eigenthums an die Gottheit, damit sie davon als einem Genussmittel Gebrauch mache, die anderen, bei geschichtlich gewordenen Völkern selteneren, sind Symbole der Gottheit selbst und vergegenwärtigen Vorgänge in dieser in mythischer Auffassung. Von dieser Art waren die Rossopfer, welche Varro mit Zurückweisung der durch das Beispiel griechischer Gelehrter gangbar gewordenen Meinung, das Opfer des Octoberrosses sei ein Strafact für die Eroberung von Troja, der vermeintlichen Metropolis Roms, durch das hölzerne Pferd, als Parallelon herbeizieht. Die Rhodier warfen jährlich dem Helios ein Viergespann ins Meer, eine Nachbildung der Reise des Sonnengottes; die Lakedämonier schlachteten auf dem Gipfel des Taygetos den Winden, die sie wollten aufhören machen, Pferde; denn die Stürme wurden als Rosse appercipirt. In Troas versenkte man in den Skamandros lebendige Rosse, um die Wellen zu besänftigen, welche ebenfalls oftmals als Rosse gedacht sind. Auch dem Poseidon Hippios stürzte man lebendige Pferde, die Abbilder der als Rosse appercipirten windbewegten Wogen, in die Fluth. So nun glaube ich auch die Tödtung des Octoberrosses ihrer ursprünglichen Bedeutung nach als die Darstellung eines mythischen Vorgangs auffassen zu sollen, als die Tödtung des in Rossgestalt gedachten Korndämons. Diese Behauptung

[1] W. Roscher Apollon und Mars S. 67, vergl. S. 61 Anm. 120. AWF. 215. 214—258.

stützt sich auf die Vermuthung, dass der römische Cult, obgleich er ein grosses Staatsopfer war,[1] aus einem einfachen allgemeiner geübten Erntebrauch hervorgegangen sein werde, und dass ebenso wie bei den Hirpi Sorani (AWF. 318 ff.) unter Umständen die noch einfacheren Typen der nordeuropäischen Bräuche als Führer zum Verständniss dienen können. Die das Tödten oder Enthaupten des Getreidethiers betreffenden Bräuche sind o. S. 29 ff. bereits in gedrängtester Kürze skizzirt. Nur auf Folgendes will ich aufmerksam machen. Ein noch in lebendigem Brauche erhaltenes Seitenstück zu dem in Frage stehenden altrömischen Cultus erkenne ich in der AWF. 166 beigebrachten Erntesitte aus der Dauphiné, in der man nur statt der Geiss ein Ross einzustellen nöthig hat, um sofort eine überraschende Uebereinstimmung wahrzunehmen. Vor Beendigung des Kornschnitts schmückt man eine lebendige Ziege mit Blumen und Bändern und lässt sie in das Feld laufen. Die Kornschnitter laufen hinterher und suchen sie zu haschen. Ist sie gefangen, so schneidet der Bauer ihr den Kopf ab, indess die Bäuerin sie festhält. Theile ihres Körpers werden ein Jahr lang bis zum nächsten Ernteschluss als Heilthümer aufbewahrt. In manchen deutschen und französischen Gegenden wird der Hahn, das Abbild des Getreidedämons, auf dem Erntefelde selbst in den letzten Halmen oder der letzten Garbe einer einzelnen Fruchtart mit Sense oder Sichel getödtet, in anderen fährt man ihn im September oder October nach Beendigung des gesammten Erntegeschäfts auf ein Stoppelfeld, gräbt ihn bis an den Hals in die Erde und schlägt ihm mit der Sense den Kopf ab.[2] Wie die Enthauptung des Hahns ist diejenige eines bis an den Hals in die Erde gegrabenen Hammels oder Widders u. dgl. häufig vom letzten Tage des Getreide-

[1] Vergl. Plin. H. N. XXVIII, 9, 40: Damnatur (fel) equinum, tantum inter venena; ideo flamini Sacrorum (d. i. der Flamen Dialis, der kein Pferd besteigen durfte) equum tangere non licet, cum Romae publicis sacris (nämlich am Octoberfest) equus etiam immoletur.

[2] Korndäm. 13. 16. o. S. 30.

schnitts auf das allgemeine Erntefest im October, die Kirmes u. s. w. übertragen.[1]

Die Auffassung des Getreidedämons als Ross ist in Deutschland einigermassen verdunkelt. Bei Lehrte verfertigte ehedem der Binder der letzten Garbe aus derselben eine Erntepuppe in Gestalt eines Pferdekopfes. Es ist aber aller Grund, anzunehmen, dass die vorzugsweise von den Mähern bei der Ernte verfertigte, sodann auch zu Martini, Weihnachten, Fastnacht, Maitag (in der Umgebung des Maibaums) und bei Hochzeiten allein oder in Gesellschaft des Klapperbocks, Erntebärs u. s. w. auftretende Figur des sogenannten Schimmels oder Schimmelreiters, Fastnachtspferdes, Herbstpferdes, Adventspferdes, engl. Woodenhorse, Hobbyhorse, franz. Chevalet, Cheval Mallet, analog dem Erbsenbär, der Habergeiss (AWF. 183), der Kornkatze (AWF. 172) u. a., nichts anderes sei als das Kornross, Vegetationsross, nicht aber eine Darstellung Wedans, wie man nach Kuhns Vorgang[2] jetzt allgemein annimmt. In manchen Orten Norddeutschlands nämlich wird beim Erntefest ein riesiges Pferd dargestellt, indem man einem jungen Burschen Siebe vor die Brust oder auf den Rücken bindet, über diese Siebe werden dann weisse Betttücher gebreitet, so dass das Ganze kenntlich genug einen Reiter auf weissem Pferde darstellt. Die so gebildete Gestalt heisst gewöhnlich kurzweg der Schimmel oder das

[1] Bei der Ernte in Italien war es grösstentheils Sitte die Aehren oben an den Halmen abzuhauen und in einen an ein gabelförmiges Geräth (mergites) gebundenen Korb fallen zu lassen. Daher erklärt sich das bei Livius XXII 1 berichtete Prodigium, dass den Mähenden blutige Aehren in den Korb fielen (et Antii metentibus cruentas in corbem spicas cecidisse), daher der Ausdruck succiditur Verg. Georg. I 297: at rubicunda Ceres medio succiditur aestu, vergl. 347: falcem supponat aristis. Der Halm wurde gleichsam geköpft. Dies erscheint verglichen mit der orientalischen (Korndäm. 35) als die älteste Ernteweise. In anderen Gegenden, und mehrfach auch um Rom schnitt man dagegen die Aehren mit der Linken gefasst in der Mitte des Halms mit Sicheln ab und trug sie in Körben auf die Tenne, s. Voss zu Verg. Georg. I 297.

[2] Märk. Forschungen I 117—120. Haupt Zs. 5, 472 ff.

Herbstpferd. Zuweilen ziehen die Knechte mit Musik durch das Dorf uud machen vor jedem Hofe Halt, um sich Brod, Eier, Wurst und Speck zu einem gemeinschaftlichen Mahl zu erbitten. Die Hauptfigur in diesem Zuge ist einer der Knechte, der auf einer hohen Stange den Schädel des Pferdes trägt, unter welchem ein langes Laken befestigt ist, das den Träger der Stange verhüllt. Ein zweiter Knecht geht nebenan und führt den so Verhüllten an einem Stricke. Gewöhnlich tritt der Schimmel mit noch anderen überall wiederkehrenden Gestalten auf. Dazu gehört (namentlich in den Fastnachts-, Maitags- und Weihnachtsgebräuchen) der sogenannte Erbsenbär, ein vollständig in Erbsstroh eingehüllter junger Bursche, der gewöhnlich an einer eisernen Kette geleitet wird. Dieser Erbsenbär oder Roggenbär ist unzweifelhaft eine der vielen Gestalten des Korndämons. Denn nicht allein warnt man vielfach in Deutschland die Kinder, sich im Korn zu verlaufen, da sitze der Bär darin, in Schweden sagt man, wenn der Wind im Korn geht: 'Da laufen die Kornbären.' Im Kreise Flatow (Westpreussen) wird die letzte Garbe in der rohen Gestalt eines Bären gemacht und unter Schelten und Brummen zum jüngsten Bauer gebracht. In Niederösterreich sagt man, wer zuletzt mit der Ernte fertig wird, bekommt den Bären ins Haus. Wer den letzten Schnitt bei der Korn- und Erbsenernte machte, bezw. wer die letzten Erbsen, d. h. überhaupt das letzte Getreide ausdrischt, wird in verschiedenen Landschaften in Roggen- bezw. Erbsenstroh eingewickelt und als Roggenbär, Strohbär, Erbsenbär gabensammelnd zum Theil auf allen Vieren durchs Dorf geführt. Dabei tritt die Form des Erbsenbären so hervor, dass mehrfach, z. B. in Trebbow bei Strelitz der nach vollbrachter Roggenernte umhergeführte Bär auch in Erbsenstroh gehüllt ist.[1] Dieser in Korn gehüllte Mann stellt nach zahlreichen Analogien unzweifelhaft den dem Korn bezw. der Hülsenfrucht einwohnenden Vegetationsdämon dar. Wenn er ausser der Ernte- und Dreschzeit auch in den Maskeraden zu Fastnacht,

[1] Vergl. Korndäm. 4.

Ostern, Pfingsten und Weihnachten auftritt, so ist das eine erst secundäre Rolle, sein Auftreten hat hier den Sinn einer Darstellung des wieder ins Land einziehenden Wachsthumsgeistes. Wenn nun mit ihm verbunden der Schimmel dargestellt wird, so darf für diesen eine gleichartige Bedeutung in Anspruch genommen werden. Dieser Beweis festigt sich, sobald man zugeben mag, dass es uns gelungen sei, in einer dritten, vierten und fünften Figur der Frühlings- und Mittwinterumzüge, in dem oft neben Schimmelreiter und Erbsenbär auftretenden Klapperbock, der Habergeiss, dem Julbock so wie in dem Bullkater (AWF. 174) und dem Knecht Ruprecht (AWF. 184. 187) ebenfalls eine Darstellung des Korndämons darzuthun. Auch dieses muss hervorgehoben werden, dass der Schimmelreiter (Hobbyhorse, Choval Mallet) in Deutschland, Frankreich und England in der Umgebung, gleichsam als Doppelgänger des Maibaums und des Laubmanns auftritt. Doch wir kehren von unserer Abschweifung zu weiteren Spuren des Kornrosses im Volksbrauch zurück. Zwischen Kalw und Stuttgart sagt man, wenn der Wind im Korne Wellen schlägt: Da läuft das Pferd'. Sehr deutlich ist das Kornross in einer Tradition aus der Umgegend von Lille erhalten. Das jüngste Ross der Ferme muss in der Scheune mit dem Fuss auf ein Kreuz von Buchsbaum treten, auf welches die erste Garbe (la croix du cheval) gelegt wird. Ermüdet jemand während der Ernte, so hat er 'la fatigue du cheval'. Die letzten Halme umtanzen die Schnitter mit dem Ausruf: 'Voilà le reste du cheval'. Die daraus gefertigte Garbe gibt man dem jüngsten Pferde der Commune zu fressen, nachdem man ihm ein Kreuz auf die Stirne gemacht hat. Dieses jüngste Pferd der Commune stellt sichtlich den Korngeist des nächsten Jahres, das Kornfüllen dar, auf welches das Numen des alten Kornrosses übergehen soll. Vom Drescher des letzten Gebundes heisst es: 'Il bat le cheval'. Hierzu gesellt sich nun die interessante Mittheilung von Laisnel de la Salle aus Berry: 'Un peu avant l'heure du médion — c'est ainsi que nous appelons le repas du

milieu du jour, qui se prend ordinairement hors de la maison à l'endroit même où se trouvent les ouvriers — les meissonneurs sont dans l'usage de se coucher sur le sillon et de dermir pendant quelque temps. Ils appellent cela 'voir la j'ment' (jument). 'C'est temps de voir la j'ment', 'allons veir la j'ment', disent-ils. C'est habituellement le roi (Vorschnitter), qui donne le signal de cette sieste en plain air. S'il tarde trop à le donner, l'un des meissonneurs se met à contrefaire le hennissement d'un cheval; aussitôt les autres travailleurs répondont par un cris semblable, et tout le monde va voir la j'ment.' Wie in Catalonien und Portugal jumente Pferd heisst, bezeichnet jumont, j'ment in Berry ohne Unterschied des Geschlechtes die kleinen Pferde der Landesart: 'votre j'ment c'est un cheval entier.'[1] Zur Sitte, das Pferd zu sehen vergl. den norwegischen Brauch 'den Herrgottsbock sehen' AWF. 162. Dieses Kornpferd des französischen und deutschen Erntebrauchs in dem altrömischen Octoberross zu suchen, berechtigt einerseits der bis zu einiger Wahrscheinlichkeit geführte Nachweis altitalischer theriomorpher Vegetationsdämonen (vergl. Hirpi Sorani, AWF. 333), und andererseits die Wahrnehmung, dass alle einzelnen Stücke des in Rede stehenden römischen Erntecultus auch in unseren Erntegebräuchen sich wiederfinden und hier theils mit Nothwendigkeit auf die Idee des Wachsthumsgeistes zurückführen, theils mit dieser auf das engste verbunden sind. Das Beisammensein aller dieser Stücke, und die Möglichkeit dasselbe auf befriedigende Weise aus unserer Hypothese zu erklären, ist es, was uns für dieselbe das Prädicat der Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen lässt.

Das Pferd gehörte nicht zu den gewöhnlichen Opferthieren des römischen Volkes; weil das Beispiel des Octoberrosses als solches allein stand, und man instinctiv fühlen mochte, dass darin eine besondere Art gottesdienstlicher Begehungen stecke, fand die Deutung eines Ausländers für diesen aussergewöhnlichen Vorgang so gläubige Aufnahme.

[1] Laisnel de la Salle croyances et légendes du centre de la France II 133.

Wenn dem Timäus zu trauen ist, so war auch die Tödtung abweichend von dem gewöhnlichen Ritus, nach welchem die victima oder hostia mit dem Hammer (malleus) oder Beil (securis) darniedergestreckt wurde,[1] das Octoberross fiel durch einen Wurfspeer. Nun ist aber dies ein so eigenthümlicher Zug, dass man schwer absieht, was die Berichterstatter veranlasst haben könnte, denselben zu erfinden, während es im Gegentheil klar ist, dass diese Form des Brauches um so eher dazu führen konnte das Octoberross mit dem hölzernen Pferde zu combiniren, wenn man aus der kleinen Ilias an den Lanzenstich des Laokoon sich erinnerte. Dass unsere sonstigen Quellen nicht davon wissen, darf nicht auffallen, da die einzige ausführliche Beschreibung des Brauches durch Varro nicht einmal vollständig erhalten ist und diese Einzelheit leicht übergehen konnte. Auch an sich erscheint diese Opferungsweise nicht unwahrscheinlich, da die Tödtung von Pferden auch jetzt noch nicht durch Schnitt, sondern Stich ausgeführt wird.[2]

Die Umkränzung des Rosshauptes mit Broden, den Symbolen des Erntesegens, sollte unzweifelhaft kein blosser Schmuck sein, sondern das damit behangene Ross als ein Wesen oder als einen Gegenstand bezeichnen, an welchem die Kraft haftete, Fruchtfülle zu schaffen; sonst würde sich darum kein Kampf zweier Stadttheile erhoben haben. Treffend vergleicht sich die Bekränzung des Halmbockes mit Kuchen (AWF. 168), des Hudelers mit Semmeln (BK. 269). Am 9. Juni, wann das erste frische Korn in die Mühle, das erste frische Mehl in den Backofen

[1] Becker-Marquardt IV 469. Henzen Acta Fr. Arv. 93.

[2] Ein griechisches Seitenstück bietet das Ritual des im Monat Aphrodisios (September-October) zu Salamis auf Cypern vollzogenen Menschenopfers im gemeinsamen Heiligthum der Athena, der Agraulos und des Diomedes, Porphyr. de abstin. II 54: *Ὁ δὲ σφαγιαζόμενος ὑπὸ τῶν ἐφήβων ἀγόμενος, τρὶς περιέθει τὸν βωμόν. ἔπειτα ὁ ἱερεὺς αὐτὸν λόγχῃ ἔπαιε κατὰ τοῦ στομάχου καὶ οὕτως αὐτὸν ἐπὶ τὴν νηοθεῖσαν πυρὰν ὡλοκαύτιζεν.* Im italischen Cultus wurde am Feste der faliskischen Juno nach einer Ziege mit Wurfspiessen geschossen. Ovid. Amor. III 13, 21.

kam, bekränzten in Rom die Bäcker ihre Mühlen und ihre die Mühle ziehenden Esel mit Blumen, und eine Precession schritt zur Vesta ad Janum, veran mit Blumen und mit Broden behangene Mühlesel, hinterher Matronen, welche unbeschuht auf einfachen Schüsseln eine aus dem frischen Mehl bereitete Speise dartrugen.[1] Die Einführung von Mühlen, die durch Esel getrieben wurden, an Stelle der Mörser (pilae) und Handmühlen gehört einer verhältnissmässig sehr jungen Zeit an, so alt auch der Esel als Lastthier in Italien sein mag. Es ist leicht zu vermuthen, dass die Bäcker, deren Zunft 174 v. Chr. entstand, als sie ihr Fest einrichteten, mit alten häuslichen Gebräuchen Züge der älteren Erntefeste verbanden, aus denen die Umkränzung des Thieres mit Breden zu entlehnen und auf die vierbeinigen Gehilfen ihrer Arbeit zu übertragen, für sie nahe genug lag.

## § 4. DER WETTLAUF.

Das Wettfahren auf dem Marsfelde entspricht der Sitte in Chambéry nach der 'jeune boeuf' genannten letzten Garbe einen Wettlauf anzustellen. So laufen die Erntearbeiter an manchen Orten hinter dem in die letzten Halme gesetzten Hahn, dem Erntehahn her und nennen diese Sitte das Hahngreifen.[2] In manchen französischen Orten wird beim Erntefest das mit Blumen und Aehren geschmückte Kalb eder Zicklein, das zum Mahle geschlachtet werden sell, von allen Schnittern mit ihren Werkzeugen verfolgt. In Schwaben findet an dem als Erntefest gefeierten Bartholomäustage auf einem

[1] Vergl. Becker-Marquardt IV 290. Preuner Hestia-Vesta 243. Preller Röm. Myth. 543. Lyd. de mens. IV 59: Ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἑώρταζον οἱ ἀρτοποιοὶ . . . ὄνοι δὲ ἐστεφανωμένοι ἡγοῦντο τῆς πομπῆς.
Ov. Fast. VI 310: Fert missos Vestae pura patella cibos;
Ecce coronatis panis dependet asellis,
Et velant scabras florida serta molas.
Prop. V 1, 21: Vesta coronatis pauper gaudebat asellis.
[2] Vergl. Korndäm. 13.

Stoppelfelde ein Wettlauf der Burschen und Mädchen mit unbeschuhten Füssen nach einem bekränzten Hammel statt. Dieser Gebrauch heisst der Schäferlauf. In Besdau bei Luckau stellen Knechte und Mägde am Erntefest besonders einen Wettlauf nach einem grossen Kuchen an. Dem Wettlauf oder Wettritt bei der Ernte entspricht ein gleicher Vorgang im Frühlingsgebrauche. Bei Sangershausen wird am 2. Pfingsttage ein Wettreiten nach einem aufgestellten Hut und dann ein Tanz veranstaltet, wobei gewöhnlich der Schimmelreiter auftritt, dessen englische und französische Ebenbilder, das Hobbyhorse und Cheval Mallet, zur nämlichen Zeit den so eben aufgesteckten Maibaum umtanzen. In deutschen Gegenden hat dann vielfach Wettlauf oder Wettritt nach dem aufgerichteten und mit einem Kranze behangenen Maibaum statt, ein Brauch, dem allem Anscheine nach die Vorstellung des wetteifernden Frühlingseinzuges der Vegetationsdämonen zu Grunde liegt, wie ich anderswo ausführlich darlegte.[1] Im Harze nimmt nun das Pfingstreiten die folgende Gestalt an: Die Pferde haben bunte Bänder an Köpfen und Schwänzen, die Knechte an Mützen und Schultern. Auf einem Anger ist dann ein Kranz aufgesteckt, und danach jagen die Knechte mit ihren Pferden. Dem Pferde, das die Stelle zuerst erreicht, wird der Kranz um den Hals gehängt.[2] Der Wettritt geht auch über in eine zu Ostern, Himmelfahrt oder Pfingsten abgehaltene berittene Flurprocession um alle Saatfelder, wobei als Sieger gilt, wer das schönste Ross hat. In Oesterr. Schlesien wird zu Ostern in den einzelnen Höfen das schönste Handpferd (das Pferd, das rechts angespannt wird, vergl. bigarum victricum dexterior o. S. 157) von den Mägden mit Bändern und Kränzen geschmückt. Nach der Vesper reiten die Bursche auf den geputzten Pferden längs der Grenze so lange hin, bis sie zum Gehöfte eines Bauern vom benachbarten Dorfe kommen; dort reiten sie dreimal unter Absingung österlicher Lieder

---

[1] BK. 382—397.

[2] BK. 387.

im Dorfe herum.[1] Doch nicht allein in Nordeuropa war das Erntefest mit Wettlauf oder Wettritt verbunden. In Rom gingen die Circusspiele von demselben aus. Die älteste Rennbahn, der Circus maximus, ist schon in der Königszeit zur Feier der Consualien angelegt worden. Dieselben galten dem Erntegotte Consus (o. S. 161), welchem ein bei den unteren Meten des Circus[2] belegener, das ganze Jahr mit Erde beschütteter Altar geweiht war, den man an seinen Festtagen aufdeckte. Hier opferte am 7. Juli der Pontifex maximus, am 21. August der Flamen Quirinalis und die Vestalinnen als Erstlingsgaben (*ἀπαρχαί*, Dionys. Hal. II 31), die Garben der diesjährigen Ernte im Feuer; und auf drei Säulen mit davorstehenden Altären, den Dämonen (dii certi) der Saat, Ernte und Aufbewahrung der Früchte geweiht, sah man, wie es scheint, die Standbilder je drei gleichartiger Gottheiten, Seia, Segesta u. s. w.[3] Zu Ehren des Consus und bei aufgedecktem Altare desselben fanden an den Consualien Wettläufe von Pferden und Wagenrennen mit Rossen und Maulthieren statt; diese Hausthiere rasteten dann von jeder Arbeit und waren mit Blumen umkränzt,[4] wie die Esel an den Vestalien, die Zugstiere an dem Saatfeste (feriae Sementinae).[5] Die Spiele sollten die nämlichen sein, bei

---

[1] BK. 398.

[2] ad primas metas. Schwegler Röm. Gesch. I 473 Anm. 6.

[3] Vergl. Plin. H. N. XVIII 2. Tertullian. de spectac. 8. Hartung Rel. d. Röm. II 131. Schwegler I 476. Preller Röm. Myth. 591 Anm. 1; 593 Anm. 2. Rossbach Röm. Ehe 331 ff.

[4] Dion. Hal. II 31: *Τὴν δὲ τότε ὑπὸ Ῥωμύλου καθιερωθεῖσαν ἑορτὴν ἔτι καὶ εἰς ἐμὲ ἄγοντες Ῥωμαῖοι διετέλουν Κωνσουάλια καλοῦντες, ἐν ᾗ βωμός τε ὑπόγειος ἱδρυμένος παρὰ τῷ μεγίστῳ τῶν ἱπποδρόμων, περισκαφείσης τῆς γῆς, θυσίαις τε καὶ ὑπερπύροις ἀπαρχαῖς γεραίρεται, καὶ δρόμος ἵππων ζευκτῶν τε καὶ ἀζεύκτων ἐπιτελεῖται. καλεῖται δὲ ὁ θεός, ᾧ ταῦτα ἐπιτελοῦσι, Κῶνσος ὑπὸ Ῥωμαίων.* I 33: *Καὶ τὴν ἑορτὴν Ἱπποκράτεια μὲν ὑπ' Ἀρκάδων, Κωνσουάλια δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων λεγόμενα κατεστήσαντο, ἐν ᾗ παρὰ Ῥωμαίοις ἐξ ἔθους ἐλινύουσιν ἔργων ἵπποι καὶ ὀρεῖς, καὶ στέφονται τὰς κεφαλὰς ἄνθεσι.* Paul. Diac. 148: Mulis celebrantur ludi in Circo maximo Consualibus, quia id genus quadrupedum primum putatur coeptum currui vehiculoque adiungi.

[5] Ov. Fast. I 663.

denen Romulus die sabinischen Jungfrauen raubte. Es ist für gewiss anzunehmen, dass das Zeitalter der Tarquinier, als es zuerst eine ständige Rennbahn für das Fest anlegte,[1] Wettlauf und Wettrennen nicht erst erfand, sondern nur nach dem Muster griechischer Spiele reformirte; in der ländlichen Consualienfeier, die neben der städtischen fortdauerte, war gleichfalls von Spielen die Rede;[2] Wettlauf der Menschen oder Corsorennen der Rosse nach oder von dem mit der ersten oder letzten Garbe des Feldes bedeckten Altar des Consus wird die ursprüngliche Form des Brauches gewesen sein. Den Raub der Sabinerinnen hat man längst als ätiologische Erklärung der römischen Hochzeitsgebräuche erkannt; wenn der Glaube den Ursprung der letzteren an die Consualien knüpfte, so muss dieses Erntefest eine Beziehung auf die Eheschliessung enthalten haben. Das ist nun aber bei der entsprechenden deutschen Erntefeier in hervorragendem Grade der Fall; wer die letzte Garbe bindet, soll im nächsten Jahre heirathen, selbst dann, wenn der Name der aus den letzten Halmen bereiteten Erntepuppe lehrt, dass man einen theriomorphen Wachsthumsdämon gegenwärtig denkt; die letzte Garbe muss von einer Braut gebunden werden; oft heisst sie selbst Braut, die Binderin wird als Weizenbraut, Haferbraut ausgeschmückt u. s. w. Eine Abart der Consualien sind die Tarentinischen Spiele, zur Abwendung einer Seuche gestiftet.[3] Sie verhalten sich zu dem Erntebrauch der Consualien, wie die Hinausführung des Pharmakos bei einer Epidemie zum Pharmakos am Erntefeste der Thargelien; und in gleichem Sinne sind auch andere bei Pest und Misswachs begründete Rennspiele zu beurtheilen, welche Schwegler I 475 aufzählt. Wie die Consualien aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich ein Wettritt oder Corsolauf waren, urtheilte schon Preller (Röm. Myth. 318), dass die am 27. März und 14. März zu Ehren des Mars auf dem Mars-

[1] Schwegler I 476.

[2] Varro bei Nonius S. 13: Cernuus: .... a quo ille versus vetus est in carminibus: Sibi pastores ludos faciunt coriis consualia.

[3] Preller Röm. Myth. 469 ff.

felde begangenen Equirien 'in älterer Zeit vielleicht ein Wettrennen gewesen sein mögen, wie es noch jetzt beim Carneval zu Rom im Corso gehalten wird,[1] später aber ein Wettfahren, wie die circensischen Uebungen.' Diese Begehungen entsprechen den vorhin erwähnten Wettläufen und Wettritten zu Fuss und Pferde beim deutschen Oster-, Maitag- und Pfingstfest,[2] wie die Wettrennen an den Consualien am 15. December unserem Steffansritt (BK. 402 ff.) entsprechen. Für das Erntefest im October auf dem Marsfelde schöpfen wir aus diesen Analogien die Berechtigung zu der Annahme, dass man wohl ursprünglich beritten hinter dem einen mit Broden behangenen Rosse herjagte, welches das entweichende Getreidethier darstellte, es zu haschen suchte und vielleicht mit dem Speerwurf erlegte, ehe man ihm den Kopf abhieb. Das Eindringen der griechischen Rennspiele vervielfältigte dieses Thier und verwandelte die Jagd nach demselben in einen Wettlauf der vor den Wagen gespannten Renner; als Rest der alten Sitte blieb die Tödtung durch einen Speer, vorausgesetzt, dass die befremdliche Notiz des Timäus auf einer Thatsache beruht. Oder man liess eine Anzahl Pferde als Darsteller einer Mehrheit der entfliehenden Kornrosse Corso rennen und zeichnete das zuerst am Mal ankommende als Repräsentanten des Dämons κατ' ἐξοχήν aus.

Für die vorgetragene Ansicht fällt möglicherweise der Volksbrauch im Albanergebirge ins Gewicht, da Pferderennen die Hauptlustbarkeit der o. S. 162 erwähnten Octoberfeste ausmachen. Dabei bringen die einzelnen Bauern ihre Pferde zur Concurrenz und schmücken sie mit Rauschgold, bunten Bändern und kleinen Stachelschellen. Ohne Reiter rennen die Rosse den Corso ent-

[1] Es verlohnt sich einmal eingehender zu untersuchen, ob der bekannte Corsolauf der Rosse beim Carneval, Kirchweihen u. s. w. nicht ursprünglich aus verwandter, bis ins Mittelalter geretteter Sitte italienischer Dörfer und Städte hervorging. In Rom gab Pabst Paul II, ein Venetianer, im J. 1468 zuerst die Corsorennschauspiele zum Besten, wobei an jedem Carnevalstage Pferde, Esel, Büffel, Greise, Jünglinge, Kinder und Juden liefen. Gregorovius Wanderjahre in Italien[4] I 78.

[2] Schon A. Kuhn urtheilte so (Haupt Zs. 5, 493); nur hätte er nicht daraus die Identität des Mars und Wodan folgern sollen.

lang; das zuerst ans Ziel gelangte erhält einen Preis. In jedem Falle, selbst wenn diese Sitte in ihrer gegenwärtigen Form nicht bei Rom gewachsen, sondern im Mittelalter aus dem Städtegebrauch vielleicht anderer Gegenden aufs Land exportirt sein sollte, bezeugt sie, die doch ihrem Ursprunge nach jedesfalls ländlich war, die Verbindung des noch nicht zur Wettfahrt gewordenen Wettlaufes mit der Herbstfeier.

Uebrigens kehrt ein Umlauf, Wettlauf oder Pferderennen auch sonst, und in Rom fast ausschliesslich im Cultus der agrarischen Gottheiten wieder, vergl. die Lupercalien, Hirpi Sorani, Rohigalien; und auch die durch die sibyllinischen Bücher empfohlenen nach kleinasiatisch-griechischem Muster eingerichteten (?) Gottesdienste der Cerealien und Floralien[1] waren mit solchen verbunden. In Griechenland gewähren der Wettlauf der Staphylodromoi an den Karneen, der Wettlauf bei den Oschophorien, das *Χαλκιδικὸν δίωγμα* an den Thesmophorien u. s. w. Beispiele (AWF. 254 ff.).

Es sei mir verstattet noch eine Vermuthung vorzutragen, welche — wenn sie begründet ist — diesen Typus auch im semitischen Vorderasien für sehr alte Zeit heimisch zeigt. Das ebräische Passahfest verbindet die Ideen eines Naturfestes mit der Erinnerung an die geschichtliche Thatsache des Auszuges der Israeliten aus Aegypten. Baur und Ewald[2] haben längst erkannt, dass die Feier die jahvistische Umdeutung eines vormosaischen Erntefestes sei, zu dessen Gebräuchen ein Versöhnungs- oder Reinigungsopfer gehörte, und neuere Theologen wie Pfleiderer[3] stimmen bei. Die bisher im Dunkel gebliebene Ursache, weswegen die historische Tradition von der Flucht vor den Aegyptern an den Agrarcult anknüpfte, wird klar, sobald wir die uns schon bekannten Typen europäischer Erntefeste zu Rathe ziehen. Der ältere Ritus des Passahfestes war folgender.[4] Am 14.

[1] Becker-Marquardt IV 324. 494.

[2] Baur, Tübing. Zeitschr. f. Theolog. 1832. I 40 ff. Ewald, Zs. f. Kunde d. Morgenl. III 422 ff. Alterth. des Volkes Israel[3] 466.

[3] Pfleiderer die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte II 296.

[4] Hierüber vergl. den Artikel 'Passah' in Herzogs Realencyclopädie für protestant. Theol.[2] XI. S. 263.

des 'Aehrenmonats' (Abib, später Nisam, zwischen März und April) schlachtete der Hausvater eine Ziege oder Lamm, mit deren Blute er Schwelle und Pfosten des Hauses bestrich, wie es hiess, zur Erinnerung daran, dass der Würgengel des Herrn, der alle ägyptische Erstgeburt von Menschen und Thieren schlug (Seuche), an den so bezeichneten Wohnungen vorübergegangen sei. Daher hiess das ganze Fest Pesach d. h. Verschonung. Aus späterer Zeit, als die Lämmer im Tempel zu Jerusalem geschlachtet wurden — es geschah dies seit Hiskia — ist im Talmud der Zug überliefert, dass man dem Passahlamm den Schwanz abriss und mit dem Fette den Priestern übergab, die ihn einer dem anderen reichten, bis er zum Altar gelangte, wo er eingesalzen ins Feuer geworfen wurde. Das mag ein alter, ehemals am Hausaltare geübter Ritus sein. Nach Einbruch der Nacht, also, da der Beginn des Tages vom Abend an gerechnet wurde, am 15. verzehrte der Hausvater mit seiner Familie das Lamm oder das Böcklein mit Eilfertigkeit im aufgeschürzten Rock, Schuhe an den Füssen und einen Stab in den Händen.[1] Von der Mahlzeit durfte nichts übrig bleiben, alle Ueberbleibsel mussten verbrannt werden. Am 16. folgte sodann die Darbringung der Erstlinge des Erntesegens. Eine Garbe der soeben reif gewordenen Gerstenähren wurde gelinde am Feuer geröstet, zerstossen und als Speisopfer dargebracht, ausserdem eine ungedroschene Garbe über den Opferaltar hin- und hergeschwenkt (gewoben), mehrere andere Garben fielen den Priestern zu. Jetzt erst galt die Ernte für eröffnet (*καὶ τότε λοιπὸν ἔξεστι πᾶσι καὶ ἰδίᾳ θερίζειν* Joseph. Antiqu. III 10, 5), und niemand durfte vorher neues Brod, geröstete Aehren oder zerstossene Körner der neuen Frucht kosten (3. Mos. 23. 14). Sieben Tage hindurch vom 14—21. musste die jüdische Familie süsse (ungesäuerte) Brode essen, den Beschluss machte eine grosse Sabbathfeier. Mit dieser Erntefeier verband sich zugleich die Ueberzeugung und aus ihm wird abgeleitet das Gebot, dass alle Erstgeburt dem Herrn und seinen Priestern gehöre. Jedes erstgeborene

[1] 2. Mos. 12, 11.

Hausthier wurde letzteren übergeben, die Erstgeburt des Menschen und der unreinen Thiere mit Geld gelöst.[1] Man hat vermuthet, dass das Passahfest nur die äusserliche Vereinigung zweier getrennter Feste, eines historischen Erinnerungsfestes (Passahlamm, Fest der süssen Brode zum Andenken an die Freude der ersten Tage der Befreiung) und der Erntefeier sei. Dagegen machten schon Baur und Ewald, obwohl sie einen ins Einzelne gehenden Beweis noch nicht zu liefern vermochten, geltend, dass sowohl die ungesäuerten Brode ursprünglich in vormosaischer Zeit zum Erntefeste gehört haben müssen, als auch das Versöhnungsopfer unzweifelhaft schon von Anfang an mit der Frühlingsfeier verbunden war. Ist dem so, so muss das ganze Naturfest erst in jener Zeit, als die semitischen Religionen den Fortschritt aus einem beschränkten Polytheismus zur Hervorhebung eines Hauptgottes machten, an den als Nationalgott das ganze historische Leben des Volkes geknüpft wurde (Kamosch in Moab, Assur in Ninive) — ein Process, der im ebräischen Jahve allein mit dem wirklichen Monotheismus endete — ätiologisch im Sinne der geschichtlichen Erinnerung an den Auszug ausgedeutet sein, und es liegt nahe, dass in die sagenhafte Geschichte des letzteren Züge aufgenommen wurden, welche auf blosser Combination aus den nicht mehr verstandenen älteren Festgebräuchen beruhten. Genau so wurden das athenische Früherntefest der Thargelien und das herbstliche Dankfest der Pyanepsien in historische Feste zur Erinnerung an Theseus umgedeutet (AWF. 229 ff.). Die letzte ägyptische Plage ist die ätiologische Erklärung des Glaubens, dass das Bestreichen der Schwelle mit dem Blute des Ernteopferthiers Epidemien verhindere, daher der Name 'Verschonung'. Gerade so wird bei den Ambarvalien Mars um Abwendung von Pest und Misswachs angerufen, gerade so der Pharmakos sowohl an den Thargelien als zur

[1] Vergl. 2. Mos. 12, 1—28. 13, 1—17. 23, 15. 34, 26. 3. Mos. 23, 10—25. 27, 26. 4. Mose 9, 1—5. 18, 15—19. 28, 16—25. 5. Mos. 16, 1—8. Jos. 5, 11. 2. Chron. 30, 15—18. 35, 6. Esra 6, 20. Joseph. Antiqu. III 10, 5. IX 13, 3.

Pestzeit hinausgeführt; gerade so soll der Erntebrauch der Eiresione bald Misswachs, bald Pest beseitigen, und wehren die Hirpi Sorani, Johannes- und Nothfeuer Misswachs von den Feldern, Krankheit und allgemeines Sterben von Menschen und Thieren ab. Wie der israelitische Hausvater mit dem Blute des Erntebocks, bestrich in der römischen Hochzeitsfeier, die mit dem Cultus der agrarischen Gottheiten aufs engste zusammenhing,[1] die Braut die Thürpfosten mit dem Fette des Schweins, des Thieres der Ceres und Tellus, oder des Wolfs, damit die der Fruchtbarkeit schadenden Geister keinen Einfluss aufs Haus hätten.[2] Wie bei den Hirpi Sorani, Palilien, Sonnwendfeuern, Lupercalien, Schmackostern, Ambarvalien u. s. w. die cerealische, menschliche und thierische Fruchtbarkeit als Einheit gefasst war, verband sich mit der ebräischen Pesachfeier die Ueberzeugung, dass mit den Erstlingen der geernteten Gerstenähren auch die Erstgeburt des Viehes und der Menschen dem Herrn gebühre und eigentlich dem Tode verfallen sei. Vor Zeiten mochten, wie bei den verwandten semitischen Völkern, so auch bei den Hebräern erstgeborene Kinder als menschliche Gegenbilder der Ernteerstlinge wirklich geopfert sein. Ein Zug in der deutschen Erntefeier, dass der Bauerwirth bei Beendigung des Getreideschnitts sein und seiner Familie Häupter als dem Tode verfallen (was durch Abhauung der Kohlköpfe in seinem Garten angezeigt wird) lösen muss, dürfte vielleicht besser aus dem nämlichen Gedanken erklärt werden, als — wie ich es ehedem (Korndäm. S. 5) that — aus der Schuld, die er sich als intellectueller Urheber der Tödtung des Getreidedämons zugezogen.[3] Das höchstens einjährige Passahlamm oder Zicklein (2. Mose 12, 5), ein so junges Thier der neuen Frucht entsprechend,[4] enthielt die Kräfte

[1] Rossbach Röm. Ehe 257 ff. 301 ff. 310 ff. 331 ff. 334 ff.

[2] Rossbach a. a. O. 356.

[3] [Vergl. jedoch o. S. 31. 32.]

[4] Nach Maimonides (bei Bunsen Bibel I 142), kochten die Sabier (Babylonier) zur Zeit des Einsammelns der Früchte ein Böcklein in Milch, um Segen für ihre Felder zu erflehen; diese Sitte muss auch bei anderen Israel benachbarten

des Wachsthums in sich, darum konnte sein Blut zur Vertreibung der Wachsthum hindernden, Seuche bringenden Dämonen dienen. Es musste unzerstückt mit heilen Gliedern gebraten, familienweise ganz und gar und auf einmal verzehrt werden, weil von den Kräften, die es in sich barg und auf die Geniessenden übertrug, nichts verloren gehen sollte. Eine Parallele gewährt jener Brodmann am Erntemai, den man im Bourbonnais isst (BK. 205. 218), noch mehr die in Wermland von der Hausmutter in Gestalt eines kleinen Mädchens aus dem Korn der letzten Garbe geformte Brodpuppe (Lilla jente), welche unter die ganze Hausgenossenschaft zum Genusse vertheilt wird. Wenn also alle diese Stücke des ebräischen Passahbrauches Seitenstücken im europäischen Erntebrauch begegnen, ist es nicht mehr als wahrscheinlich, dass dem Schlachten des Passahlammes auch ein Umlauf mit der Gerte voraufging, wie der Tödtung des Octoberpferdes das Wettrennen? Und musste in jener Zeit, als die Jahvereligion ihrer selbst bewusst geworden anfing das ganze Leben des Einzelnen und der Gesammtheit, die Volksgeschichte und alle aus früheren Perioden ererbten Institutionen auf Gott den Heiligen und Ewigen als ihren einzigen Mittelpunct zu beziehen, nicht dieser ganz unverständlich gewordene Umlauf von selbst zur Combination mit jener auf den Ursprung des nationalen Lebens und der wahren Religion bezüglichen und bedeutsamsten historischen Erinnerung einladen, in welcher eine eilige Flucht die Hauptrolle spielte? Selbstverständlich griff jetzt die Auffassung der Schürzung zum Laufe als Reiseanzug, der Gerte als Reisestab Platz. Mit der Zeit aber kam dieses ganze Stück

Semiten geherrscht haben, da darauf das Verbot 2. Mos. 23, 19 sich bezieht: 'Die Erstlinge von der ersten Frucht deines Bodens sollst du bringen in das Haus deines Gottes, des Ewigen; du sollst nicht kochen das Böcklein in seiner Milch.' Dieses noch saugende, in der Milch seiner Mutter gekochte Böcklein ist ein unverkennbares mythisches Aequivalent für die eben geborene Frucht des neuen Jahres. Vergl. das Kornkind, Korndäm. S. 28 ff.

des Passahbrauches, das 2. Mos. 12 für die ältere Zeit bestimmt voraussetzt, in Abgang.

### § 5. DIE ANHEFTUNG DES PFERDEHAUPTES.

Die Anheftung des Pferdehauptes an der Regia, in welcher sich der Staatsherd des römischen Volkes befand, vergleicht sich zunächst der Annagelung von Kuhhörnern, vielleicht eines ganzen gehörnten Schädels in der Vorhalle (vestibulum) des Dianatempels auf dem Aventin, des Bundesheiligthums der latinischen Eidgenossenschaft.[1] Die widersprechende Auffassung unserer auf eine einzige Quelle zurückgehenden Berichterstatter lässt uns im Zweifel, ob die Uebertragung an das Tempelgebäude an regelmässig wiederkehrenden Festtagen statt hatte, oder ob das Anathema stätig seinen Platz behauptete; nur so viel geht aus der davon umlaufenden Sage hervor, dass der Glaube daran, als an ein Amulet, die Obmacht Roms knüpfte, also die Idee der Macht und Herrschaft damit verband. In jenem ersteren Falle dürfte auch hier vielleicht an ein ehemaliges Erntefest gedacht werden. Hiefür spricht einmal die Zeit des Festopfers der Göttin (13. Aug. Id. Aug.), welche mit derjenigen der Consualien (21. 25. Aug.) und des Weinlesebeginns (Vinalia rustica 19. Aug.) nahe zusammenfällt, und in welcher selbst noch 7 n. Chr. am 10. Aug. ein Feiertag für Ceres und Ops neu gestiftet wurde; sodann der Umstand, dass die Sklaven an diesem Tage feierten und dass sie im Tempel der Diana Aventina ein Asyl hatten (vergl. AWF. 329), endlich das bei Umdeutung der altlatinischen (schon im Namen mit der Dea Dia verwandten) Göttin in die griechische Artemis[2] angenommene Cultbild der ephesischen Artemis, der

[1] Liv. I 45. Plut. Quaest. Rom. 4. Becker-Marquardt IV 306. Preller Röm. Myth. 283. Hartung Rel. d. Röm. II 209. Schwegler I 706 ff. 730 ff.

[2] Auch dieser (als der saatfördernden Mondgöttin?) weihten die Aetoler und andere Griechen die 'θαλύσια γουνῷ ἀλωῆς' Il. IX 534. Vergl. Catull 34, 17: Tu cursu dea menstruo
Metiens iter annuum
Rustica agricolae bonis
Tecta frugibus exples.

'vielbrüstigen, nährenden und zeitigenden Göttin des Erdenlebens, der Vegetation und der Thiere und Menschen'. Falls aber derselbe Rindschädel dauernd stationirt blieb, fällt die nähere Analogie zu dem Haupte des Octoberrosses hinweg, ohne dass sich bei dem Mangel eingehenderer Details Bestimmteres über die zu Grunde liegende Idee sagen lässt; verschiedene Möglichkeiten zu erörtern, wäre leicht, aber unfruchtbar. Dagegen bietet der sonstige nordeuropäische, griechische und römische Erntebrauch zu der Aufhängung des mit Broden umkränzten Rosshauptes ein Seitenstück, welches durchaus geeignet scheint die Bedeutung desselben zu erläutern, zumal wenn man sich vergegenwärtigt, dass zuweilen schon in Polen und Deutschland, häufiger in Frankreich (vergl. z. B. Kornbock AWF. 166. 169, Kornkatze AWF. 173. 174, Kornstier o. S. 58 ff.) die den Korngeist darstellende Getreidepuppe durch ein lebendes Thier ersetzt wird. Die Italer hingen ein Erntebündel aus Aehren geflochten an den Thüren des Cerestempels oder an der Thüre des eigenen Hauses auf. Tibull I 1, 15:

Flava Ceres, tibi sit nostro de rure corona
Spicea, quae templi pendeat ante fores.

Beim Erntefeste der Thargelien oder Pyanepsien pflanzte der Grieche einen mit den Erstlingen der Ernte, Aehren und Baumfrüchten behangenen Lorbeerzweig, Eiresione genannt, vor die Thüre des Apollotempels oder vor die Thüre des Privathauses auf, und hier verblieb dieser Strauss das ganze Jahr hindurch bis zur nächsten Ernte. Dasselbe geschah anderswo an dem der römischen Octoberfeier entsprechenden Ernteschlussfest der Pyanepsien (AWF. 214 ff.). Am ganzen Mittel- und Niederrhein und in fast ganz Frankreich schmückt noch jetzt ein der Eiresione entsprechender, mit Bändern und Backwerk behangener Baumzweig, der häufig nach einem Thiere le chien de la moisson, le coq u. s. w. heisst, das letzte Fuder der Ernte und wird auf dem Giebel der Scheune oder am Schornstein des Wohnhauses angebracht, wo er ein Jahr hindurch verbleibt. Im übrigen Deutschland ganz ähnlich.[1] In der

[1] Vergl. BK. 203 ff.

Oberpfalz nagelt man die drei zuerst geschnittenen Aehren an die Hausthür, im Odenwald und dem ehemaligen Kurhessen den Erntekranz an das Scheunenthor, gewöhnlich erhält er seinen Platz in der Stube oder auf dem Hausflur. Drei Aehren und Erntekranz sind jedoch nur einfachere Gestaltungen der aus der letzten Garbe gefertigten Erntepuppe, welche nach dem Korndämon Wolf, Bock, Roggensau u. s. w. benannt ist und ihn darstellt; diese wird für Augenblicke unter die Herdkappe getragen, meistens aber auf der Vordiele, zur Seite der Hausthür, an dem Hausgiebel, oder auf dem Dache des Herrenhauses, bezw. auf der First der Scheuer befestigt und dort gelassen, bis nach Jahresfrist eine neue Puppe die alte ersetzt.[1] So geschieht es z. B. mit den aus Holz oder Pappe verfertigten Abbildern des Aarhahns, Brauthahns, Erntehahns oder Herbsthahns.[2] In einigen Orten der Rheinprovinz nagelt man dem Schnitter der letzten Halme den Cadaver irgend eines kleinen Thieres an die Wand seines Hauses.[3] Der Korngeist ist in weiterer Bedeutung ein Dämon der Fruchtbarkeit und des Gedeihens im allgemeinen. An der First, auf dem Dache, zur Seite der Thüre oder auf der Hausflur sollte er als segenbringender und schadenabwehrender Schutzgeist in effigie verweilen. So scheint es sich auch zu erklären, dass man aus Holz geschnittene Hähne oder Pferdeköpfe, welchen häufig das Ornament eines Blüthenzweiges zugestellt ist, den Giebel deutscher, russischer, polnischer Bauerhäuser schmücken sieht.[4] Das Anheften des mit Broden bekränzten Pferdehauptes an der Regia entspricht mithin genau der Aufhängung des Kranzes an der Thür des Cerestempels, wie der Aufrichtung der nach dem Getreidethier benannten Erntepuppen, Baumzweige u. s. w. auf

[1] Vergl. Korndäm. 7.
[2] Vergl. Korndäm. 14.
[3] Vergl. Korndäm. 19.
[4] Vergl. Chr. Petersen 'Die Pferdeköpfe auf den Bauerhäusern' in Jahrb. f. Schleswigholst. Landesk. III 1860. S. 208—345. Separatausg. Kiel 1860. Korndäm. 14.

dem Giebel der Scheuer oder neben der Thür des Hauses. Dabei gleicht das mit Broden behangene Rosshaupt noch um so mehr der mit Kuchen (πίονες ἄρτοι) behangenen Eiresione und ihren europäischen Verwandten, als auch Zeit und Zweck der Octoberfeier mit derjenigen der Pyanepsien übereinkommen. In Frankreich wird mitunter ein Unterschied gemacht. Die letzte Garbe der Ernte oder ein aus derselben verfertigtes Kreuz wird vielfach auf dem Giebel oder über der Thüre der Kornscheuer befestigt, während der mit Aehren und bunten Bändern geschmückte Baumzweig (le bouquet), welcher beim Einfahren in der Mitte der letzten Garbe steckt, für das ganze kommende Jahr den Platz über dem Rauchfange des Herrenhauses einnimmt.

## § 6. DAS ABHAUEN DES SCHWANZES.

Der abgehauene Schwanz wurde so schnellen Laufes vom Marsfelde zum Königshause des Numa neben dem Tempel der Vesta getragen, dass das noch warme Blut auf einen zu diesem Zwecke aufgestellten tragbaren Altar (focus) tropfen konnte.[1] Mit Blut Tempel und Altar zu röthen, war ein vielen heidnischen Völkern gemeinsamer Ritus, die Darbringung des Schwanzstückes im römischen Opferbrauch nicht ungewöhnlich. Die kunstreich zerschnittenen Eingeweide des Opferthiers (exta prosecta, prosiciae) pflegte man nämlich, gewöhnlich gekocht, auf den Altar zu legen (exta porrigere, dare, reddere), und ihnen als Zulagen (augmenta) von sonstigen Körpertheilen das Netz, das Euter und den Schweif, jedes für sich, hinzuzufügen.[2] In unserem Falle

[1] Ueber den Unterschied von ara und focus vergl. Marini Atti de' fratelli Arvali 311. Henzen Acta Fr. Arv. 93. Preuner Hestia-Vesta S. 258 Anm. 3.

[2] Vergl. Marini a. a. O. 583. Henzen a. a. O. 94. Das Schwanzstück der verschiedenen Thiere wurde in der sacralen Sprache sogar verschieden bezeichnet, vom Rinde hiess es plasea, von kleineren Thieren (Schwein, Lamm u. s. w.) offa penita. — Arnob. adv. nat. VII 24: Offa autem penita est cum particula visceris cauda pecoris

erscheint das Ernteopfer nun gleichsam getheilt; die Haupthandlung, die Darbringung der Eingeweide, ging auf dem Altare des Marsfeldes vor sich; der Focus in der Regia erhielt 'participandae rei divinae gratia' die eine der Beigaben. So wurde die Begehung unzweifelhaft in der Zeit des Varro aufgefasst; aber hatte sie von je her diesen Sinn? Auffallend bleibt doch diese alleinige Uebertragung des Schwanzes. Galt es damit dem alten Königshause ein 'Heilthum' zuzuwenden, so lässt schon dieser Umstand vermuthen, dass der Rossschweif in älterer Zeit bedeutsamer hervortrat, und es darf die Frage aufgeworfen werden, ob die ursprünglichen Festordner das Schwanzstück absichtslos oder aus blossen Zweckmässigkeitsgründen wählten, oder ob dasselbe einen bestimmten Gedanken symbolisch verkörpern sollte, wie die dreissig am 15. April aus Mutterschoss geschnittenen Fordicidienkälber, die Sinnbilder der keimenden Früchte, welche (doch wohl in einen Raum eben der nämlichen Regia) zu der ältesten Vestalin gebracht und von ihr zu Asche verbrannt wurden, nachdem die Eingeweide der Mutterkühe auf den dreissig Curienherden geopfert waren. Haben vielleicht ehedem die Vestalinnen die Asche des Pferdeschwanzes ebenso bis zu den Palilien bewahrt, wie sie es mit der Asche der Fordicidienkälber und dem Blute des Octoberrosses machten? Oder wurde nur der obere Fleischballen verbrannt, die langen Haare des Schweifes aber — ein passendes Symbol der langen Halme — in der Regia aufgehängt? Wir sind heute nicht mehr im Stande diese Frage zu entscheiden;

amputata .... Bovis cauda est plasea siligine et sanguine delibuta. Ebds. 25: Quod si omnes has partes, quas prosicias dicitis, accipere di amant, suntque illis gratae vel voluptatis alicuius vel dulcedinis sensu, quid intercedit, quid prohibet, ut non semel haec omnia totis cum animantibus inferatis? Quae causa, quae ratio est, ut caro strebula separatim, ruma, cauda et plasea separatim, hirae solae, omentum solum augmentorum adiciatur in causam? Fest. S. 242: Penitam offam Naevius appellat absegmen carnis cum coda: antiqui autem offam vocabant abscisum globi forma, ut manu glomeratam putem. Fest. S. 230: Penem antiqui codam vocabant. a qua antiquitate etiam nunc offa porcina cum cauda in cenis puris offa penita vocatur.

wir müssen unser Nichtwissen eingestehen und uns dabei beruhigen.

Gleichwohl enthalte ich mich nicht eine Reihe von nordeuropäischen Bräuchen namhaft zu machen, welche einen Fingerzeig geben können, aus welchem Gedankenkreise heraus die Wahl des Schwanzstückes hervorgegangen sein könnte, falls in ihr eine symbolische Bedeutung gesucht werden müsste. Wir begegnen nämlich in Nordeuropa der Vorstellung, dass der Schnitter oder Drescher des Letzten das entweichende geisterhafte Kornthier (Getreidehase, chien d'août, Kornkatze, Hafergeiss u. s. w.) beim Schwanze ergreife. Man soll dann Acht geben, dass 'der Hase' nicht weglaufe, wer gut springt, kann ihn noch beim Schwanze fassen (Cherbourg). Wer die letzten Halme schneidet, 'haut dem Hasen den Schwanz ab' (Aurich). Man ruft beim Abmähen der letzten Ecke des Ackers: 'Nous tenons le chat par la queue' oder 'C'est le ou à chien'. Der Schnitter der letzten Halme bezw. der Drescher des letzten Gebundes 'hat das Haferschwänzle', 'den Weizenschwanz', 'den Zagel', zusammengezogen 'Zâl' oder 'Zôl' (Schlesien) 'Zoll' (Baiern), oder wird selbst so genannt. Heisst die letzte Garbe so, so pflegt in ihr wohl ein grüner Zweig zu stecken. In Zohten a/Bober wird sie als 'Ortding' (v. Ort, Spitze, Ecke) bezeichnet. Auch in Venetien heisst, wer den letzten Streich mit dem Dreschflegel führt, 'Coda'. Bei Russ Rghz. Gumbinnen lässt man beim Hauen einen Busch Aehren, Zagel genannt, stehen. Alle Arbeiter drängen sich danach, einer nach dem anderen ihn anzufassen. Gegen einige Flaschen Branntwein erkauft sich endlich der Bauer das Recht, ihn in eigener Person abschneiden zu dürfen, um dadurch den Erntesegen für das kommende Jahr zu erhalten. Bei Trier ruft man die vorderste der in der Reihe der Schnitter arbeitenden Personen 'Vorschnitter', die hinterste 'Schwanzträger'. Diese schneidet die letzten Halme, oder, wie man sich ausdrückt, 'er schneidet der Geiss den Hals ab'. Wenn in Westfalen im Frühjahr ein Fuchs mit abgehauenem Schwanze umhergeführt wurde, so mochte derselbe

den im Herbste des Schwanzes beraubten Dämon darstellen (o. S. 110; vergl. equus curtus o. S. 159). In mehreren Orten Oberösterreichs heisst derjenige, der den letzten Drischelschlag machte, (als Vertreter der Roggensau) 'Saufud'. Er empfängt beim Dreschermahl von dem Schweinebraten, der auf den Tisch kommt, das Schweifstück d. h. das Stück mit dem Schwanze. Um Alençon in der Normandie bringt man, sobald der letzte Drischelschlag gefallen ist, der Bäuerin einen Strohmann, der ihr sein Herz anbietet. Sie dankt und bietet zum Gegengeschenk einen Widder oder Hammel. Derselbe wird sofort geschlachtet und zum Dreschermahl zubereitet, den Schwanz (queue) aber haut man zuvor ab, trägt ihn zum Herde, brät ihn besonders und theilt ihn in so viele Stücke, als junge Mädchen in der Gesellschaft sind. Jeder von ihnen präsentirt man ihr Stück mit vielem Gelächter. Wenn hier der Schwanz des den Getreidewidder darstellenden Thieres offenbar im Sinne künftiger Fruchtbarkeit mitgetheilt wird,[1] so zeigt uns eine andere Sitte dieses Glied im Frühjahr wieder auftauchend. Man muss die Vorstellung gehabt haben, dass aus dem abgehauenen Schweife des theriomorphischen Vegetationsdämons sich im Lenze das ganze göttliche Thier wieder ergänze. Zu Neuautz in Kurland kocht die Wirthin, wenn zum ersten Mal im Jahr Gerste gesäet wird, einen Schweinerücken sammt dem Schwanze und bringt ihn aufs Feld hinaus. Dort isst der Sämann davon, den Schwanz aber

[1] Hierzu vergleiche man die schwäbische Hochzeitsitte: Im Günzthal wird das Hochzeitsmahl durch einen Scherz nicht gerade feiner Art geschlossen; es servirt nämlich der Hochzeitlader der Braut die segenannte verdeckte Speise, die Kranzjungfer, das 'G'spiel', hebt den Deckel ab, und die überraschte Neuvermählte findet in der Schüssel nichts als das Schweifchen des gebratenen Schweins, das segenannte Sauwedele, ein Humor, der ein längst bekannter ist, doch stets mit allgemeinem Jubel aufgenommen wird. Bavaria II 2, 1863, 829. Im Vogtlande erhielt bei Hochzeiten die Braut den hinteren Theil des Schweines sammt dem ganzen Schwanze, an den ein grünes Sträusschen gebunden war. Köhler Volksbrauch im Voigtlande S. 237. Vergl. offa penita o. S. 183.

schlägt er ab und steckt ihn in den Feldrain, dann sollen die Aehren so lang wachsen, als der Schwanz. Wessen dieser Schwanz sei, werden wir sofort verstehen, wenn wir erfahren, dass auch im nahen Estland der schweingestaltige Dämon des Kornfeldes bekannt ist, der in Deutschland die Roggensau heisst. Dem Ernter der letzten Garbe ruft man nämlich zu: 'Er hat das Roggenschwein auf dem Rücken'.[1] Den Schwanz dieses Roggenschweines denkt man sich bei der Aussaat wieder ins Feld gesteckt, und es springt aus der Gesammtheit der Halme ergänzt und belebt aus der Erde hervor; die nach der Ernte stehen gebliebenen Aehren sind abermals sein Schwanz. In einem estnischen Schnitterliede[2] entschuldigen sich die Arbeiter, dass sie noch einige Halme stehen liessen:

Herr des Hauses, o Herrelein,
Frau des Hauses, o Fräuelein,
Wollt nicht werden wirren Sinnes,
Nicht das liebe Herz verleid' euch's,
Stehn noch Aehren auf dem Acker,
Auf dem Felde Schweineschwänzchen u. s. w.

Der Herausgeber bemerkt ausdrücklich, dass sich die sechste Zeile auf die vereinzelt stehen gebliebenen Aehren beziehe. Aus Deutschland ist mir dieselbe Sitte in etwas anderer Form bekannt geworden. So aus dem Amt Salza bei Meiningen. Am Schweine, heisst es hier, befindet sich ein Knochen, 'der Jud auf der Wanne' genannt. Das Stück Fleisch wird Fastnachts gekocht, der Knochen aber unter Asche gemengt, welche die Nachbarn am Peterstage (22. Februar) einander gegenseitig als Geschenk gebracht haben, und sodann unter den Saatlein gemengt. In ganz Hessen, im Meiningischen u. s. w. isst man am Aschermittwoch oder zu Lichtmess Erbsensuppe mit gedörrten

[1] Die letzte Garbe nennt man auf Oesel 'ruggi orrikas', Roggeneber, und dem, der das Glück hat dieselbe zu ernten, ruft man zu: 'Ruggi orrikas selgas, das Roggenschwein auf dem Rücken.' Holzmayer Osiliana S. 107.

[2] Neus ehstnische Volkslieder S. 218.

Schweinerippen. Die abgegessenen Rippen sammelt man' und hängt sie am Stubenboden auf bis zur Aussaat. Alsdann werden sie in das besäete Feld gestockt oder in den zur Aussaat bestimmten Leinsamen; das soll ein untrügliches Mittel gegen Erdflöhe und Maulwürfe, mit einem Worte gegen die Verkümmerung des Getreides sein und bewirken, dass der Flachs gut und hoch wachse. Statt der Rippen steckt der Sämann wohl auch ein Stück Speck in den Samensack. In vielen Orten Weissrusslands singt man zur Osterzeit Gesänge zu Ehren der Jungfrau, des heiligen George und St. Nicolas, sowie des Propheten Elias, und besorgt Esswaaren, die mit grünen Zweigen geschmückt sind. Unter den Fleischspeisen spielt allgemein ein geröstetes Lamm oder Spanferkel eine Rolle, dessen Gebeine hinterwärts auf die Felder geworfen worden, um die Kornähren vor Hagel zu schützen, oder im Hause aufbewahrt werden, um in der Zeit der Sommerstürme als Mittel gegen den Blitz verbrannt zu werden.[1] In Kleinrussland vergraben die Bauern am Georgstage geheiligte Knochen, um die Saaten vor Hagel und Stürmen zu bewahren. In Oesterr. Schlesien umreiten die Bauern am Pfingstmontag mit Gebet die Aecker, dadurch soll die Saat fruchtbar worden. Wer das schönste Pferd hat, ist König. Dieser muss ein schwarzes Schaf braten lassen. Jeder Bauer nimmt von dem Schafe einen Knochen und steckt ihn am anderen Morgen vor Sonnenaufgang in die Saaten, damit dieselben gedeihen.[2] Hat ein Obstbaum wenig getragen, so legt man in Böhmen einen Knochen von einem todten Thiere auf seine Aeste, dann schämt er sich und bringt reichliche Frucht,[3] während man im Lauenburgischen zu gleichem Zweck sogar Eingeweide von geschlachteten Thieren in den Obstbäumen aufhängt.[4] In der Mark Brandenburg

[1] Afanasief Poetische Anschauungen der Slaven von der Natur I 705. Vergl. Ralston The songs of the Russian people S. 220.

[2] Vernaleken Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich S. 306.

[3] Reinsberg-Düringsfeld Festkalender a. Böhmen S. 138.

[4] Jahrb. f. Schleswigholst. Landesk. VI 1863 S. 397.

wird zu Ostern oder Pfingsten ein Wettlauf nach einer mit Knochen behängten Tanne gehalten,[1] welche, wie der Maibaum überhaupt, zu den Veranschaulichungen des im Frühjahre wiederkehrenden Vegetationsgeistes gehört. Allen den vorgetragenen Bräuchen liegt die Vorstellung zu Grunde, dass ein Rest, ein übrig gebliebener Theil des Getreidethiers dazu dienen solle, dieses selbst in der neuen Vegetation wieder zu gebären. Knochen, Rippe, Schwanz u. s. w. stellen symbolisch die gleichnamigen Glieder des thiergestaltigen Vegetationsdämons, das Blut den innersten Sitz seines Lebens,[2] seine Seele dar, und man glaubte, dass von ihnen aus das in der Pflanze lebende Numen des neuen Jahres wieder emporwächst. Durch diese Beispiele werden die abgehauenen Glieder, Haupt und Schwanz des Octoberpferdes aus der Isolirung herausgehoben und als einzelne Ausgestaltungen einer allgemeiner verbreiteten Vorstellung begreiflich.

## § 7. DIE VERBRENNUNG DES BLUTES.

Die auf den letzten Seiten mitgetheilten und erläuterten Gebräuche werden jedesfalls dazu dienen einen weiteren Zug der Octoberfeier verständlich zu machen. Das aufgefangene Blut des Rosses wurde in geronnenem Zustande über Winter im Penus Vestae bis zum Palilienfeste aufbewahrt. Am 15. April (Fordicidienfest) opferten die Pontifices der Tellus trächtige Kühe (fordae), einige auf dem Capitol und je eine in jeder der dreissig Curien, welche als Versammlungsorte der ältesten Unterabtheilungen des römischen Volkes dienten; die noch ungeborenen Kälber entriss man den Leibern der Mütter, und die Vestalis maxima verbrannte sie, um ihre Asche zur Lustration bei den

[1] Kuhn Märk. Sag. S. 324. Nordd. Sag. S. 379 n. 53. Vergl. BK. 383.

[2] Vergl. Verg. Georg II 484. Serv. zu Verg. Aen. III 67: Sanguis enim velut animae possessio est, unde exsangues mortui appellantur. Ders. zu Verg. Aen. V 78: Sanguinis, in quo est sedes animae.

Palilien zu verwenden;[1] ganz ähnlich wie in China beim Frühlingsfest in den der Erde geweihten Tempeln das mehr als lebensgrosse Abbild einer Kuh aus Thon umhergetragen und schliesslich zerbrochen wird, um eine Unzahl kleiner irdener Kühe aus seinem Leibe hervorgehen zu lassen, welche unter das Volk als Bürgschaften des Jahressegens ausgetheilt werden.[2] Vergleicht man das deutsche Märzkalb, Aprillenkalb (o. S. 63), so ist die symbolische Bedeutung der ungeborenen Kälber des Fordicidienfestes hinreichend klar. Die Asche dieser Kälber wurde sechs Tage darauf am Palilienfeste mit dem Blute des Octoberrosses und zwischen Schwefel und Bohnenstroh gemischt von den Vestalinnen den Festgenossen des staatlichen Palilienfeuers — denn ausserdem zündeten auch Private ihre besonderen Feuer an — ausgetheilt. Ob nicht ehedem auch die Asche des Schwanzes einen Theil der Mischung ausgemacht haben und nur weil sie wegen ihrer Winzigkeit gegen die Asche jener dreissig Kälber nicht aufkam, mit der Zeit fortgelassen oder auch nur unerwähnt geblieben sein mag? Mit aus dem Kiesel geschlagenen Funken wurde das Stroh entflammt, und Menschen und Vieh sprangen dreimal durch die Flammen zu Ehren der Weidegöttin Pales, welche man anrief, das Gras fröhlich wachsen, Heerde und Hirten gedeihen zu lassen und fruchtbar zu machen. Das römische Palilienfeuer entsprach, wie AWF. 309 ff. ausgeführt ist,[3] genau den nordeuropäischen Oster-, Mai- und Johannisfeuern, welche zu dem doppelten Zweck entzündet werden, um einerseits

[1] Ovid. Fast. IV 633:
Nunc gravidum pecus est, gravidae quoque semine terrae.
Telluri plenae victima plena datur.
Pars cadit arce Jovis, ter denas curia vaccas
Accipit et largo sparsa cruore madet.
Ast ubi visceribus vitulos rapuere ministri,
Sectaque fumosis exta dedere focis,
Igne cremat vitulos, quae natu maxima virgo,
Luce Palis populos purget ut ille cinis.

[2] Du Halde Description de la Chine. Paris 1735. Barrow Travels in China. London 1804. Huc L'empire Chinois. Paris 1854.

[3] [Vergl. auch Haupt Zs. 22, 7 ff.].

Menschen und Vieh gesund und fruchtbar zu machen und um andererseits das Getreidewachsthum zu fördern. Durch das Verbrennen einzelner Theile der den Vegetationsdämon nachbildenden Thiere sollte das Numen dieser Dämonen auf die Vegetation des neuen Jahres übergehen und zugleich Menschen und Thiere mit Lebens- und Zeugungskraft begaben. Zudem aber sollte es durch seine Tugend die Wirksamkeit des alles Unreine und Schädliche austreibenden Schwefels unterstützen. Diese Doppelkraft positiv Wachsthum zu fördern, negativ die Mächte des Misswachses zu verjagen, schrieb man z. B. auch dem Phallus des Liber zu, der in Lavinium auf einem Wagen durch die Strassen und Dorfwege gefahren und von den ehrbarsten Matronen mit Kränzen geschmückt wurde. 'Sic videlicet Liber deus placandus fuerat proventibus seminum, sic ab agris fascinatio repellenda.'[1] Ich erinnere, dass nach

[1] Augustin de C. D. VII 21. Bei Worbis (Provinz Sachsen) ziehen die Schäfer am fetten Donnerstag vor Fastnacht von Haus zu Haus, festlich geschmückt, oft eine Fuchsfellmütze mit rothen Bändern auf dem Kopfe, einer trägt eine lange hölzerne, ebenfalls bebänderte Gaffel zum Aufhängen der eingesammelten Würste. Dieser Umgang, der oft bis Fastnacht dauert, heisst: 'Der Rohschwanz geht herum.' Zuletzt wird der Ertrag der Sammlung gemeinsam verschmaust. (H. Waldmann Eichsfeldische Gebr. u. Sag. 1864. S. 13 Anm.). Jetzt wird ausser der Gaffel nichts anderes im Umzuge aufgeführt, ehedem aber muss entweder ein abgehauener, noch blutiger Schwanz (da es ein Schäferumgang ist und die Gaben hauptsächlich von den Schafhaltern eingesammelt werden, doch wohl eines Widders oder Hammels) oder das männliche Glied eines Widders, euphemistisch als Schwanz bezeichnet, feierlich umhergetragen sein, dessen Gegenwart den Heerden Wachsthum bringen sollte und deshalb den Grund zur Darreichung von Geschenken abgab. Dies ergibt der Name Rohschwanz, welcher, da Rehe keine merkbaren Schwänze haben, aus mhd. rê, ahd. hrêo, goth. hraiv, cadaver (vergl. bair. Rebbrett, Leichenbrett, mhd. rê-wunt, an blutiger, tödtlicher Wunde siechend, rê-roup, mit Verwundung verbundener Strassenraub), griech. κρέα; (blutiges) Fleisch, lat. caro, cruor, skr. kravis rohes Fleisch, also als abgehauener, blutiger Schwanz, oder aus mhd. ræhe, steif (bair. rach), also als Ithyphallus erklärt werden muss [vergl. BK. 40 Anm. 4]. Solche Bittumgänge im Frühling sind in allen deutschen Landen in sehr mannigfachen Formen verbreitet, ihnen liegt — so viel ich feststellen konnte — der Gedanke einer Umführung des aus der Ferne nun wiederkehrenden oder vom Tode erstehenden Wachsthumsgeistes als Heilthum für Feldflur, Dorf und Haus zu Grunde.

dem schon erwähnten Meininger Brauche die Petersasche und der Schweineknochen zugleich in den Saatlein gesteckt werden. Eine reiche Fülle von Analogien würde (wenn ich mich nicht gedrungen fühlte, die knappste Andeutung nicht zu überschreiten) das Gesagte zum vollen Verständniss bringen und durch Erläuterung der Bedeutung der Feuer selbst tiefer begründen. Nur dies sei noch gestattet anzuführen, dass wie im Frühjahr Menschen und Vieh in Rom mit dem Blut des Octoberpferdes und der Asche der Fordicidienkälber geräuchert wurden, um die Kraft der Wachsthumsgeister in sich aufzunehmen, so im Norden, wenn zum ersten Male der Pflug ins Feld geht, häufig dem Pflüger und seinem Ochsen ein Kuchen zu essen gegeben wird, welcher aus den Körnern der letzten Garbe verfertigt Namen und Gestalt eines thiergestaltigen Korndämons (Eber, Bock u. s. w.) trägt.

### § 8. ENTSTEHUNGSZEIT DES FESTBRAUCHES.

In ihrer überlieferten Form ist die Sitte des Octoberrosses sichtlich damals entstanden, als die bis dahin selbständige Vorstadt Subura (vergl. pagus Sucusanus o. S. 157) in den Communalverband des ältesten Roms hineingezogen wurde. Deutlich erscheint sie als die städtische Verschönerung (vergl. das Wettrennen) eines allgemeinen ländlichen Erntebrauchs, welcher, ursprünglich wohl auf den einzelnen Bauerhof und dessen Mittelpunct bezüglich, von den die palatinische Altstadt bewohnenden Ackerbürgern sowohl als von den Paganen der Subura als eine jährliche Feier der Ortschaft geübt und an ihr beiderseitiges Gemeindehaus sammt dem Gemeindeherde geknüpft war. Als die Erweiterung des Weichbildes der bereits über die engen Marken des Palatiums hinausgeschrittenen und über die nächsten Thäler und Hügel verbreiteten palatinischen Landstadt, deren geistlichen und weltlichen Mittelpunct die Regia ausmachte,[1] durch die Subura

[1] Vergl. J. A. Ambrosch Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus I 1839 S. 157: 'Erwägt man, dass

stattfand, verstanden sich die Suburaner zwar dazu, die beiden Festfeiern zu vereinigen, statt zweier Rosse nur eines tödten zu lassen und die beiden wichtigen Heiligthümer, die Coda und das Blut des in allem Wachsthum wirkenden Geistes, dem Opferfeuer in der Regia und der Hut der Vestalinnen anzuvertrauen, aber in dem Kampfe um das Haupt wollten sie die Möglichkeit wahren, wenigstens einen Theil der segnenden Kräfte sich ganz besonders anzueignen und zu sichern. Die Vermuthung liegt nicht fern, dass der Mamilische Thurm das alte Gemeindehaus des pagus Suburanus gewesen sei.[1] Da schon geraume Zeit vor Servius Tullius die Suhura, wenngleich relativ später als die übrigen Glieder hinzugetreten, einen Theil desjenigen Stadtverbandes ausmachte, welcher in dem Siebenhügelfest (Septimontium) seinen Ausdruck fand,[2] so muss, wie auch Preuner[3] und Th. Mommsen[4]

in diesem königlichen Opferhause ohne Zweifel die höchsten Gottheiten von Rom und Latium verehrt wurden, dass diese Verehrung dem Oberhaupte der Stadt selbst und später den ihn vertretenden Würdenträgern oblag, dass sich mithin hier bei den heiligsten Unterpfändern des öffentlichen Wohles die weltlichen und geistlichen Oberhäupter des Staates der Versöhnung der göttlichen Mächte widmeten, so kann man schwerlich umhin, in der Regia das Centrum des ältesten Cultus der Stadt Rom zu erkennen.' — Die Regia war mithin gleichsam das Lararium der gesammten städtischen Verbindung und des römischen Volkes überhaupt, dessen weltlicher und geistlicher Repräsentant, der König, und die aus seiner geistlichen Machtfülle hervorgegangenen Priester den Staat als solchen, das Gemeinwohl aller, vor dem Concilium seiner Götter vertraten.

[1] Ambrosch a. a. O. S. 10 Anm. 43 denkt an ein altes Heiligthum des Mars.

[2] Ambrosch a. a. O. S. 155. Schwegler Röm. Gesch. I 490 Anm. 8. Becker Handb. d. röm. Alterth. I 122 ff. Festus S. 348 s. v. Septimontio.

[3] Hestia-Vesta S. 258.

[4] Röm. Gesch.[4] I S. 51. 52. Ich weiss nicht, ob Mommsens Aeusserung 'Es waren die beiden Hälften der Altstadt, die hier in gleichberechtigtem Wetteifer mit einander rangen' so aufgefasst werden muss, als ob er meinte, dass der Gegensatz der schon mit einander verbundenen Quartiere die Sitte hervorgebracht hätte. In diesem Falle würden zwei Rosse vorhanden sein, die entweder gemeinsam geopfert wurden (vergl. die Chthonien o. S. 65, die Ferdicidien AWF. 314, e. S. 190,

annehmen, die Ceremonie des Octoberrosses geradezu in die frühesten Tage Roms hinaufreichen, ja noch weit höher hinauf, da wir allen Grund haben, einem Erntebrauch, der in der römischen Altstadt noch eigenen Ackerbetrieb voraussetzt und in einer Vorstadt ebenfalls geübt wird, eine weitere Verbreitung in Latium und somit bedeutend früheren Ursprung zuzutrauen. Diese Bestimmung des Alters der Ceremonie als jedenfalls mindestens hinter die Vereinigung der collinischen und palatinischen Stadt zurückreichend gewährt einen neuen Grund, die von uns versuchte Deutung des Octoberrosses für richtig zu halten. Damals und bis zum Ende der Königs-

---

die Argeer AWF. 268) oder sich gegenseitig den Rang streitig machten. Letzteres geht mit grosser Wahrscheinlichkeit aus Analogien, wie die folgenden hervor, welche gleichzeitig die psychologische Grundlage klarlegen, auf der auch der Streit um das Haupt des Octoberrosses beruht. Die beiden Kirchspiele des Dorfes Grossen-Gottern bei Langensalza kleiden jedes für sich zu Pfingsten einen Schossmeier in grünes Laub (als Repräsentanten des Vegetationsdämons) und führen denselben um; begegnen sich die Parteien, so kommt es zur Prügelei, und jede von beiden sucht der anderen die Fahne zu rauben (BK. 441). Im Friokthal (Aargau) suchen die Buben des oberen und diejenigen des unteren Dorfes sich gegenseitig ihre Pfingsthütten, d. h. die mit Laub- und Baumzweigen umwundenen Gestelle, in denen der Pfingstbutz steckt, zu rauben und auf dem Brunnenstocke ihres eigenen Dorftheiles aufzupflanzen, ihre eigene Pfingsthütte dagegen auf dem Hauptbrunnen des Dorfes aufzustellen und dort kämpfend zu behaupten (BK. 323). In Granada werden in dem grossen und sehr bekannten Orto Antequora zwei verschiedene Christus verehrt, Christus el de arriba (von oben) und Christus el de abajo (von unten). Diese scheiden den Ort seit langen Zeiten in zwei feindliche Parteien. Christus el de arriba hat seinen Sitz in der Kirche des oberen Dorfes, sein feindlicher Bruder den seinen in der Kirche unten am Berge. Der Streit um den Vorrang eines dieser Christusse hält noch heute die Bewohner des oberen und unteren Dorfes in Feindschaft aus einander. Die Schliessung eines Ehebündnisses zwischen Angehörigen der feindlichen Parteien gehört zur Unmöglichkeit. Hält einer der Christusse seinen Einzug, so pflanzen die Anhänger des anderen stets in Menge sich auf, um den Rivalen zu verspotten, auch wohl mit Koth und Steinen zu bewerfen. Trifft es sich, dass beide zugleich ausgehen, so kommt es um den Vortritt zu blutigen Thätlichkeiten, bis der eine oder der andere in seine Kirche zurückgedrängt worden ist. — Die Erwägung dieser Analogien macht deutlich, dass der Römische Brauch, welcher nur ein Ross kennt und

herrschaft war nämlich der Schauplatz des Brauches, das Marsfeld, noch Feldmark (rus), mit Getreide bebautes Ackerland; hier lagen die dem König in seiner priesterlichen Eigenschaft zustehenden Korndomänen, deren Anbau die Commune besorgte, und die von Pächtern bebauten Gründe der geistlichen Institute;[1] auf den Kornäckern des Königs also ging die Verfolgung des Rosses und seine Enthauptung vor sich. Es wird anfangs jedesmal, wo die letztere geschah, bald auf

---

neben dem Streite um das Haupt die gemeinsame Ueberbringung des Schweifes auf den Staatsherd enthält, wahrscheinlich auf einem Compromiss beruht, der zwar auch zwischen den in einer Commune schon vorhandenen rivalisirenden Ortstheilen denkbar ist (auch die mit ihrem Schossmeier abgesondert für sich umziehenden Dorfhälften in Grossen-Gottern bei Langensalza hatten am Sonntag nachher einen gemeinsamen Saatgang), aber doch viel natürlicher in den Zeitpunct der Vereinigung zweier ehodem getrennter Gemeinwesen verlegt wird. Der römische Brauch hat vielleicht noch grössere Aehnlichkeit mit dem nachstehenden mittelalterlichen. Im 14. Jahrh. bestand in der Bretagne am 13. Mai folgender Brauch. Mehr als zweitausend Personen begaben sich zur Kapelle des h. Servatius, um von demselben eine gesegnete Ernte zu erflehen. Die Pilger erhoben alle zugleich ein verworrenes Gerufe, die einen baten um gelbes, die anderen um schwarzes Korn, zu gleicher Zeit bemächtigten sie sich der Standarte des Heiligen mit dessen Bilde und gingen dann, diese an der Spitze, bis zu einem Bache, der die Bisthümer Vannes und Quimper trennte. Dort fand ein gewaltiger Kampf statt zwischen den Bewohnern beider Territorien, welche beiderseits sich die Fahne anzueignen suchten. Diese wurde natürlich dadurch zerfetzt; jeder suchte ein Stück derselben zu erhaschen und befestigte dieses dann an seinen Erntewagen oder an eine Stelle in der Scheune. Auch hier ist eine Vereinigung beider Territorien, wenn auch nur zeitweise auf der Pilgerfahrt zum Zwecke des gemeinsamen Bittganges eingetreten, daher der gemeinsame Raub der Standarte; an der Territorialgrenze trennen sich die Interessen, der Kampf beginnt.

[1] Vergl. Ambrosch a. a. O. S. 200—204. Als die Tarquinier vertrieben wurden, blieb dieser der Krone gehörige Complex von Aeckern geweihtes Land und wurde nicht, wie die Privatgüter der vertriebenen Königsfamilie unter die Plebs vertheilt. Das auf demselben gewachsene Getreide warf man, um sowohl dem verhassten Herrscher den Genuss zu entziehen, als es selbst profanem Gebrauch zu entheben, in den Tiberfluss. Vergl. noch Schwegler Röm. Gesch. I 739 Anm. 2. II 45 Anm. 2.

diesem, bald auf jenem Stoppelfelde ein kunstloser Feldaltar von Rasen und Felsstücken errichtet sein, bis man den Brauch gewohnheitsmässig auf eine bestimmte Stelle fixirte und hier endlich einen festen Opferherd herstellte. Nun war es natürlich, das betreffende Feld von dem darauf vorgenommenen Erntebrauch als campus Martius zu bezeichnen, ein Name, der demnächst eine ausgedehntere Anwendung auf das ganze Terrain bis zum mons Capitolinus fand.

Ist die Annahme richtig, dass das Opfer des Octoberpferdes ursprünglich den Beschluss sämmtlicher Erntearbeiten auf den Kronländereien, dem ager publicus populi Romani, ausmachte, so erscheint der König, dem man das Haupt an die Wand seines Hauses heftete, und auf dessen Herd man den Schweif überbrachte, genau in der Stellung des Gutsherrn[1] im deutschen, französischen, slavischen Erntebrauch, dem man die den Korngeist darstellende Erntepuppe oder das ihn versinnlichende Thier (Hahn u. s. w.[2]) auf den Giebel, auf die Vordiele, unter die Herdkappe trägt. Zunächst sollte er und sein Haus an dem Segen des Opferbrauchs auf dem Marsfelde theilnehmen. Zugleich aber galt der letztere als eine für die ganze Gemeinde heilbringende Begehung (sacrum publicum o. S. 164), der Altar im Königshause mithin vertrat als focus publicus diejenigen der anderen (patricischen) Hausväter mit. Die Gemeinde hatte ihre besonderen Erntefeste aufgegeben und feierte ein gemeinsames auf den Feldern des Oberhauptes und in der Regia. Dass in dem von den Vestalinnen gehüteten Herde der aedes Vestae neben dem Königshause ein besonderer Staatsherd für eine Reihe der heiligsten Begehungen entstand, hebt die Richtigkeit dieser Bemerkungen nicht auf. So ging die Stellung des Königs zu dem Brauche über in Analogie derjenigen, welche im nordeuropäischen Frühlings- und Erntebrauch der Maire, Schulze, Bürgermeister mancher Orte einnimmt, wenn vor seinem Hause der Maibaum aufgepflanzt, ihm die letzte

[1] Gerade so wie der *βασιλεὺς* im homerischen Erntebrauch. Il. XVIII 550 ff.

[2] Korndäm. 14.

Garbe überbracht wird als dem Oberhaupt und Vertreter der gemeinsamen festfeiernden Dorfschaft (BK. 167. 205). Unser Erntefest zu Michaelis oder bei der Kirchweih ist auch ein Fest der gesammten Dorfschaft. Und so konnte auch in Latium die Erntefeier des Octobers schon als communale von den ältesten Ansiedlern des römischen Stadtgrundes mitgebracht sein.

## § 9. DER MIMETISCHE CHARAKTER DES FESTES.

Diese letztere Vermuthung wird empfohlen durch eine Reihe verwandter agrarischer Gebräuche, deren Betrachtung uns gleichzeitig den Vortheil gewährt noch weiter zu zeigen, dass die Deutung des Octoberrosses als Darstellung oder Gegenbild eines mythisch aufgefassten Naturvorgangs dem Charakter der ältesten römischen Religion durchaus angemessen erscheint. Die gesammten Gaugenossen (pagani) feierten im Januar nach Beendigung der Wintersaat ein Fest ihres aus mehreren Dörfern bestehenden Communalverbandes, wobei Tellus und Ceres mit Spelt (far) und mit den Eingeweiden eines trächtigen Mutterschweins lustrirt wurden.[1] Schoss dann drei Monate später die junge Saat in Aehren, so folgten am 15. April die Fordicidien (o. S. 189). Beide Feste hatten mit einander und mit dem Brauche des Octoberrosses zunächst dies gemeinsam, dass sie die agrarische Feier als Sache einer communalen Gesammtheit begingen, bei den Paganalien des ländlichen Gemeindeverbands des pagus, bei den Fordicidien der ältesten Unterabtheilungen der römischen Gemeinde, deren jede sich den besonderen Segen des jungen Jahresrindes aneignen, dabei aber das zusammenschliessende

[1] Ovid. Fast. I 667:
Villice, da requiem terrae semente peracta,
Da requiem, terram qui coluere, viris.
Pagus agat festum, pagum lustrate, coloni,
Et date paganis annua liba focis.
Placentur frugum matres Tellusque Ceresque
Farre suo gravidae visceribusque suis.

Band des Staates in der gemeinsamen Verbrennung der Kälber durch die älteste Vestalin zum Ausdruck gebracht haben wollte. Demnächst suchten die Begeher aller dieser Feste in der Feier eine Lustration d. h. eine Reinigung von allen schädlichen, Gesundheit und Gedeihen hindernden Mächten und Einflüssen (o. S. 190. 191). Endlich kommen diese Gebräuche alle darin überein, dass sie mimetischer Natur sind. Denn die 'viscera gravidae suis' d. h. der noch ganz unentwickelte Keim des im Frühling zur Geburt bestimmten jungen Schweinchens nach eben geborgener Saat im Januar, und ein Vierteljahr später, wann die neue Frucht in der Achre zu schwellen beginnt (gravida seges, Verg. Georg. I 319) das schon ausgebildete Kalb, das den Mutterleib brechen will, sind sie nicht deutlich auf dem Vergleiche der Entwickelung thierischen Lebens mit dem Pflanzenleben beruhende poetische oder vielmehr mythische Bilder oder Spiegelungen gewisser Zustände des Getreides durch die entsprechenden Zustände bei Thieren? Wie die Lustratio pagorum und die Fordicidien waren fast sämmtliche anderen Feste der ältesten römischen Religion mimetischer Art. So brachten die Lupercalien (o. S. 72 ff.) Faune, die Palilien (AWF. 309 ff.) das kornzeitigende Sonnenfeuer, die Aquilicien[1] den (dem Donnerstein nachrauschenden?) erflehten Regen, der Umzug der Salier mit den Ancilien und Mamurius den siegreichen Einzug der Genien des Frühlings und Neujahrs zur Darstellung. Die genannten Feiern begegnen noch vorhandenen analogen Begehungen im nordeuropäischen Volksgebrauch,[2] sie alle stehen mit dem Priesterpersonal der Regia in Verbindung; an den Lupercalien und Palilien haben die Vestalinnen Antheil, am Aquaelicium und den Mamuralien die Pontifices, an letzteren vor allen anderen die Salier, die Geweihten des Mars. Mithin liegt es sehr nahe eine Analogie zu einem noch fortlebenden Naturfeste auch in einem weiteren von den Pontifices und den Vestalinnen begangenen gottes-

[1] Vergl. Preller Röm. Myth. 173. 313. Becker-Marquardt 4. 199.

[2] Der Salierumzug ist kürzlich als ein mit dem Tanze der Kureten und dem Schwerttanze der Germanen übereinkommender Frühlingsbrauch nachgewiesen von K. Müllenhoff Ueber den Schwerttanz. Berlin 1871. S. 6 ff.

dienstlichen Gebrauche zu suchen, der, gleichfalls mimisch und auf das Heil der Gemeinde bezüglich, sich nach Art und Wesen demjenigen des Octoberrosses als durchaus gleichartig zur Seite stellt. Ich meine das Argeeropfer. Gelang der AWF. 265—273 versuchte Nachweis, dass dasselbe die Bestattung und Wassertauche des in der sommerlichen Hitze dahingestorbenen Vegetationsdämons nachbildete, dass die bei demselben als Vertreter von vierundzwanzig Bezirken ins Wasser geworfenen vierundzwanzig Binsenmännern unseren Pfingstbutzen u. s. w. vergleichbar sind, so hat auch die vorgetragene Auffassung des Octoberrosses durch eine neue Analogie an innerer Wahrscheinlichkeit gewonnen, und es wird nicht mehr bezweifelt werden können, dass dieselbe mit dem Wesen der ältesten, zumal der an die Regia geknüpften römischen Gebräuche wohl übereinstimmt.

## § 10. DER SACRAMENTALE CHARAKTER DES FESTES.

Der hauptstädtische Pöbel späterer Zeit übte im Wettstreit um das Haupt des Octoberpferdes nur ein ergötzliches Spiel, den ältesten Ackerbürgern des Palatin und der Subura war es heiliger Ernst damit. Uns Modernen wird es schwer, uns in ihre weit von der unserigen abstehende Weltanschauung zu versetzen; ihr Cultus, der uns fälschlich ganz entleert von sittlichen Ideen, völlig beherrscht von den Illusionen einer bildlichen Naturauffassung erscheinen will, lässt unser Gefühl kalt, weil viel Reflexion dazu gehört, um das Gemüth heraus zu finden, das darin seine Frömmigkeit bethätigte und einen zwar rohen und unvollkommenen Versuch, aber doch immerhin einen Versuch machte, einem ewigen Bedürfniss des Menschenherzens Genüge zu thun und in der Gottheit eine Lösung zu finden des Zwiespaltes zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Freiheit und Abhängigkeit. Wer jedoch tiefer blickt, wird in dem Brauch des Octoberrosses zwar nicht die sittlichen Ideale des Christenthums, ja noch nicht einmal die feinen geistigen Beziehungen der römischen Staatsreligion in den Blüthezeiten der Republik wahrnehmen, er wird aber

in der gemeinsamen Anstrengung der Bürger, den Segen des Wachsthums für die weitere und engere Gemeinde zu gewinnen, in diesem Heraustreten über die engsten Schranken der Selbstheit ein ethisches Moment von nicht zu unterschätzender Bedeutung erkennen. Aber auch abgesehen von dieser Bethätigung einer elementaren Sittlichkeit ist die Sitte des Octoberpferdes einmal wahre und echte Religion im eigentlichen Sinne gewesen. Die religiöse Grundstimmung, welche sich darin offenbart, ist die nämliche, welche bei Germanen, Griechen, Römern und manchen anderen Völkern als die auf der ältesten Entwickelungsstufe des Cultus vorwiegende erscheint. Sie verhält sich zu dem später vorwaltenden Opferdienst wie im Gebiete der Offenbarungsreligion der Katholicismus zum Protestantismus. Sie bevorzugt von den beiden übrigen auch in jedem einzelnen Culturact verbundenen Richtungen jedes Cultus die eine, die mystische Aneignung des zum Genusse sich darbietenden Gottes[1] und lässt dagegen die Selbsthingabe an das Göttliche zurücktreten; man würde ihr Wesen daher nicht mit Unrecht als sacramental bezeichnen können. Mochte hier der reine Glanz des göttlichen Antlitzes noch so sehr getrübt sein durch die Hülle eines der Natur entnommenen Phantasiebildes, es war doch der Vater alles Lebens, den die nach Vereinigung sich sehnende Brust seiner altitalischen Kinder auch in der puerilen Vorstellung des Getreiderosses suchte. Das nämliche Bedürfniss, durch unmittelbare, sichtbare und leibliche Verkörperung und Vergegenwärtigung das Göttliche sich nahe zu rücken und seiner segnenden Einwirkung sich desto gewisser zu versichern, dieses Bedürfniss, welches die Darstellung des rossgestaltigen Gottes der Fruchtbarkeit durch die Bräuche des Octoberpferdes hervorbrachte, fand auf unendlich höherer Stufe auch Befriedigung in den christlichen Sacramenten der Taufe und des Abendmahls so wie in dem Streben des mittelalterlichen Katholicismus, die heilige Geschichte der Geburt, Kreuzigung und Auferstehung dramatisch oder in Werken der bildenden

[1] Vergl. E. Pfleiderer Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte I 148.

Kunst darzustellen. Das spätere zu Abstractionen hinneigende Götterwesen der Römer lässt sich gegenüber der ältesten italischen der reinen Naturreligion angehörigen Periode mit ihrer sinnlichen Gestaltungsfülle, von welcher der Brauch des Octoberrosses ein Ueberbleibsel ist, nicht uneben dem Protestantismus vergleichen. Nun tritt der Mensch als das religiöse Subject in den Vordergrund, und damit wandeln sich die Motive und Auffassungen der aus Pietät fortgeübten Ceremonien. Jetzt erscheint die Nachbildung des Naturvorganges zu sacramentalen Zwecken (die Tödtung des Getreiderosses, die Mitverbrennung des Blutes im Palilienfeuer) als ein Opfer und als Mittel der Lustration. Der Gott (Kornpferd) und das Gottesblut sind als solche nicht mehr verständlich, ihre Abbilder, die äusseren Zeichen der Gnadenwirkung (das Octoberross, dessen Haupt, Schwanz und Blut) gelten daher auf neuem Standpuncte als Darbringungen an einen in jüngerer Zeit an die Stelle der theriomorphischen Korndämonen getretenen Gott der Fruchtbarkeit, Mars, und als Werkzeuge der Reinigung des Menschen von Krankheit und allen Uebeln, welche sein Gedeihen und Wachsthum aufhalten und hindern. Wie hoch aber muss im altitalischen Glauben die Figur des Getreiderosses hinaufreichen, wenn Mars in den allerältesten Traditionen der Römer bereits im letzten Stadium seiner Laufbahn als Ackerbaugott angekommen ist!

KAPITEL V.

# DEMETER.

## § 1. VORBEMERKUNGEN.

'Nirgend wird bei uns das geheimnissvolle Verhältniss des Saatkorns zu Demeter, durch deren tiefe Trauer um die Tochter Hungersnoth unter den Menschen auszubrechen droht, noch ähnliches erzählt', konnte J. Grimm in der Deutschen Mythologie 1845 (S. 286) nach den bis dahin eröffneten Quellen mit Recht sagen. Wenn jetzt glückliche Funde und auf Grund derselben angestellte und ausdauernd fortgesetzte Beobachtungen dazu einladen, den schönen, laut zum Herzen sprechenden Mythus von der schmerzensreichen Mutter Demeter und ihrem holden Kinde, der eine so wichtige Rolle in der Poesie und Religionsgeschichte der Griechen gespielt hat, sowie die sonstigen Dienste und Legenden der Göttin gerade aus den Volksüberlieferungen der Deutschen und ihrer Nachbarvölker verständlich zu machen, so liegt mir von vorne herein die Absicht ferne, genau dieselbe Sage als fertiges Product in originalen Schöpfungen ausserhalb Hellas nachzuweisen. Ein unter Einwirkung bestimmter localer und geschichtlicher Verhältnisse gezeitigtes Gewächs des griechischen Bodens gilt sie mir weder für ein Lehngut aus der Fremde noch für ein Erbtheil aus ferner indoeuropäischer Vergangenheit. Aber in ihren Urelementen erkenne ich auch anderswo vorkommende Typen, und die sprechenden Ebenbilder der organischen Bestandtheile, Keime oder Zellen, in welche dieses individuelle,

complicirte und aus mehreren Theilen zusammen gewachsene Gebilde des hellenischen Mythus bei zergliedernder Betrachtung sich auflöst, unternehme ich unter dem uralte Tradition festhaltenden nordeuropäischen Landvolke noch in frischen lebenden Exemplaren aufzuzeigen, und zwar in solcher Fülle und Vollständigkeit, dass von ihnen aus durch Analogieschluss eine klarere und sicherere Einsicht als bisher in die Entstehung und Grundbedeutung der in Rede stehenden Sage und Gottesverehrung möglich wird. Selbst wenn eine geschichtliche Verwandtschaft zwischen diesen Elementen nicht vorhanden sein sollte, erscheint die psychische so gross, dass wechselseitig die einen den anderen zur Aufhellung gereichen. Jede Besprechung der Demeterreligion, um welche in Verbindung mit den mystischen Weihen des Dionysos Decennien hindurch die ernste Arbeit der grössten Mythenforscher unseres Jahrhunderts sich mit Vorliebe bewegt hat,[1] wird nicht umhin

[1] Fr. Creuzer Dionysus. Heidelberg 1809. Ders. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Darmstadt 1810—12. 4 Bde. Ausg. 3. 1837—42. Gegen ihn J. H. Voss Antisymbolik. Stuttg. 1824—26, 2. Bde. Ders. Hymnus an Demeter. Heidelberg 1826. Ch. A. Lobeck Akademische Abhandlungen de morte Bacchi, de mysteriis Eleusiniis atque Orphicis etc. seit 1810; als Abschluss siebenundzwanzigjähriger Forschungen: Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis. Regiomontii Prussorum 1829, 2 Bde. Sein Nachfolger K. Lehrs Populäre Aufsätze aus dem Alterthum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen. Ausg. 2. Leipzig 1875. S. 275—300. 315—320. 327—333. K. O. Müller Eleusinien in Ersch und Gruber's Encyklopädie I Sect. 33 S. 268—296. F. G. Welcker Der Raub der Kora und Demeter die Stifterin des Ackerbaus in Zs. f. Gesch. u. Ausleg. der alten Kunst I 1—135. Ders. Gr. Götterlehre. Götting. 1857—62. I 239. 385—392. II 467—571. L. Preller Demeter und Persephone, ein Cyclus mytholog. Untersuchungen. Hamburg 1837. Ders. De via sacra Eleusinia Disp. I. II. Dorpat 1841 (Ausgew. Aufs. hrsg. von R. Köhler S. 117—135). Ders. Elensinia in Pauly's Real-Encyclopädie III 83—109. Ders. Gr. Mythol. 1854. Aufl. 3. bes. v. E. Plew. Berlin 1872—75. I 618—662. E. Gerhard Ueber den Bilderkreis von Eleusis I—III in den Abhdlg. der Berl. Akad. 1862—64. (Ges. akad. Abh. II 374 ff. 466 ff.) C. Strube Studien über den Bilderkreis von Eleusis. 1870. Supplement dazu hrsg. von H. Brunn. Leipzig 1872. A. Mommsen Heortologie. Leipzig 1864. S. 64—75. 222—269. 287—302. R. Foerster Der Raub und die Rückkehr der Persephone. Stuttg. 1874. A. Kuhn Saranyû-Ἐριννύς. Zs. f. vgl. Spr. I 439 -470.

können auf den sogenannten homerischen Hymnus ein Hauptgewicht zu legen, in welchem für uns das älteste umfangreichere Zeugniss über den Mythus der beiden Göttinnen und ihren Cultus in Eleusis niedergelegt ist. Ueber diese Dichtung und über den eleusischen Götterdienst, wie er zur Blüthezeit des historischen Griechenlands bestand, sollen daher in Folgendem einige einleitende Erörterungen der weiteren Untersuchung vorausgesandt werden.

## § 2. DIE ELEUSINIEN UND DER HOMERIDISCHE HYMNUS AUF DEMETER.

Vier Stunden von Athen an der Salamis gegenüberliegenden Meeresbucht, auf vorspringendem Hügel zwischen zweien fruchtbaren Ebenen, der kleineren rarischen nordwestlich und der grösseren thriasischen im Osten,[1] liegen die spärlichen Trümmer des Demeterheiligthums von Eleusis[2], zwischen denen die Hütten des Dörfchens Levsina sich eingenistet haben. Fanatische Mönche im Gefolge Alarichs haben im J. 396 n. Chr. die heiligen Gebäude zerstört,[3] welche, auf Perikles Geheiss von Iktinos errichtet, später mehrfach restaurirt und vergrössert,[4] acht Jahrhunderte hindurch jährlich viele Tausende zur Feier der grossen Mysterien versammelten und durch die Beseligung, welche die edelsten Geister Griechenlands aus den daselbst empfangenen Weihen schöpften, zu einer Stätte wurden, die einen der erhabensten Plätze in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit einnimmt. Der eleusische Cult war damals dreien Hauptgott-

[1] Vergl. W. Vischer Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenland. Basel 1857 S. 93—102. Bursian Geographie von Griechenland. Leipzig 1862 S. 326 ff.

[2] Vergl. Unedited Antiquities of Attica. London 1817, hrsg. von der Gesellschaft der Dilettanti. Deutsche Bearbeitung Darmstadt 1829. O. Müller Eleusinien S. 285 ff. Für die eleusinischen Inschriften vergl. Fr. Lenormant Recherches archéologiques à Eleusis. Recueil d'inscriptions. Paris 1862.

[3] Vergl. Eunap. Vit. Soph. S. 52. 53 Boissonnade.

[4] Vergl. Preller Eleusinia S. 87—89.

heiton gewidmet, der Demoter, ihrer Tochter Kore oder Persephone und dem Jakchos, den man mit Dionysos identificirte. Die Priesterthümer befanden sich erblich in den Händen bestimmter Familien. Als Oberpriester fungirte der Hierophant (ἱεροφάντης), der die Vorzeigung der heiligen Symbole, die δεῖξις τῶν ἱερῶν, das φαίνειν τὰ ἱερὰ verwaltete, aus dem Geschlechte der Eumolpiden. Die Würde des Daduchen, des Fackelhalters (δᾳδοῦχος) ruhte in historischer Zeit auf der Familie des Kallias und Hipponikos, welche vom mythischen Triptolemos ihren Stammbaum ableitete, später traten die Lykomiden an ihre Stelle. Das Amt des Herolds (ἱεροκῆρυξ) stand einer sowohl mit den Daduchen als Eumolpiden verschwägerten Familie zu, deren Ahnentafel mit dem Götterboten Hermes und dem attischen Urkönige Kekrops anhub. Das vierte Grossamt war das des Epibomios, des Altaristen. Ausser diesen Hauptpriestern, denen sich Ministranten geringerer Art zugesellten, gab es Priesterinnen; jedem männlichen Hauptfunctionär entsprach wahrscheinlich eine weibliche Functionärin. Auch ein Kind, Knabe oder Mädchen (παῖς ἀφ' ἑστίας) verrichtete unter priesterlicher Leitung gewisse Sühngebräuche. Der Archon βασιλεύς von Athen und vier Epimeleten führten die Oberaufsicht über den ganzen Cultus.[1] Der Gottesdienst zerfiel in einen öffentlichen Theil (πανήγυρις) und in einen geheimen, die Mysterien, zu denen zwar in älterer Zeit jeder unbescholtene Athener mit reiner Hand und reinem Herzen, später jeder unbescholtene Hellene Zutritt hatte,[2] aber erst nachdem er, angeleitet von einem der Pflichten und Bräuche Kundigen, der sich seiner als Führer (μυσταγωγός) annahm, gradweise eingeweiht war. Als Regel darf man annehmen, dass mit wenigen Ausnahmen jeder Athener die Einweihung

---

[1] Vergl. Meursius Eleusinia in Gronov. Thesaur. Graec. Antiqu. Vol. VII S. 138—143. Preller Eleusinia 89—92. O. Müller Eleusinien 275—278. Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 55, 20—28. Mommsen Heort. 233—243. Preller Gr. Myth.[3] I 647.

[2] Mann, Weib, Kind, Sklave fanden Zulass. Vergl. Lobeck Aglaopham. 14—21. G. W. Nitzsch de Eleusiniorum ratione publica. Kil. 1842. 12—17. 19—21. O. Müller Eleusinien 282.

gesucht hatte und von Zeit zu Zeit zur Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses die Feier mitmachte. Der erste Grad hiess der der Mysten, wie auch sämmtliche Eingeweihte genannt werden, der zweite derjenige der Epopten (Schauer). Die den Eingeweihten zu Theil werdenden Offenbarungen bestanden theils in Worten (*λεγόμενα*) und Gesängen, theils und vorzüglich in Handlungen (*δρώμενα, ὄργια*), die mehrfach mit Reden und Gesang begleitet waren,[1] und diese wieder einerseits in der dramatischen Vorführung heiliger Geschichten, andererseits in der Vorzeigung heiliger Symbole. Zur Anschauung der letzteren selbst, in denen unmittelbar die Gottheit gegenwärtig geglaubt wurde, gelangten wohl nur die Epopten des letzten Grades, und das wird es gewesen sein, was man im Gegensatz zu den sonstigen *ὄψεις* als Autopsie bezeichnete.[2] Das Ganze der Begehungen, von denen man reiches Glück diesseits und ein bevorzugtes Loos nach dem Tode erwartete, galt für so ehrwürdig und heilig, dass es gottlos erschien Uneingeweihten die näheren Details mitzutheilen; solche Profanation hätte die Gnadenwirkung vernichtet. Daher der Name Mysten d. h. die Schweigenden. *Ἥ τε κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον.* Strab. VII 467.

Während des Monats Anthesterion (Februar - März) wurden in Athen und zwar ausserhalb der Stadtmauer in der Vorstadt Agrae, wo die Höhen sich zur Flussrinne des Ilissos herabsenken, als Vorbereitung oder Vorweihe (*προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων*) die kleinen Eleusinien (*Ἐλευσίνια τὰ μικρά, τὰ μικρὰ μυστήρια, τὰ ἐν Ἄγρας*) begangen. Das Eleusinion daselbst umfasste neben anderen Stücken einen Tempel der Demeter und ihrer Tochter und einen zweiten des Triptolemos, vor dem eine Bildsäule des Epimenides aufgestellt war (Pausan. I 14). Die

[1] Daher die Ausdrücke *ἐπὶ τοῖς δρωμένοις λέγειν, ἐπᾴδειν τοῖς δρωμένοις, τὰ δρώμενα καὶ τὰ λεγόμενα.* G. W. Nitzsch de Eleusiniorum actione et argumento. Kil. 1846. 13—15.

[2] Vergl. Psellus Expos. Orac. Chald. (Migne Patr. CXXII 1136): *Αὐτοψία ἐστίν, ὅταν αὐτὸς ὁ τελούμενος τὰ θεῖα φῶτα ὁρᾷ.*

Feier daselbst liess angeblich Persophone-Kore gegen Demeter mehr in den Vordergrund treten und beschäftigte sich ausserdem mit den Schicksalen des Dionysos. Als niedere, unzweifelhaft erst später hinzugetretene Mysteriendämonen·der Weihen in Agrae lernen wir Herakles nnd die Dioskuren kennen.[1] Wie sonst die grossen Mysterien in Eleusis den kleinen in Athen entgegengesetzt werden, stellt Plutarch Demetr. 26 die kleinen den epoptischen gegenüber: *Τότε δ' οὖν ἀναζευγνύων εἰς τὰς Ἀθήνας ἔγραψεν, ὅτι βούλεται παραγενόμενος εὐθὺς μυηθῆναι καὶ τὴν τελετὴν ἅπασαν ἀπὸ τῶν μικρῶν ἄχρι τῶν ἐποπτικῶν παραλαβεῖν. τοῦτο δ' οὐ θεμιτὸν ἦν οὐδὲ γεγονὸς πρότερον . . . . ἐπώπτευον δὲ τοὐλάχιστον ἀπὸ τῶν μεγάλων ἐνιαυτὸν διαλείποντες.* In der Regel wurde nur derjenige, der die Weihen der kleinen Mysterien genommen hatte, nach Ablauf eines halben Jahres zu den grossen zugelassen, und auch hier gelangte man noch nicht sofort, sondern erst bei wiederholtem Besuche nach mindestens einjährigem Zwischenraum zum Anschauen der höchsten und verborgensten Heiligthümer, zur Autopsie.[2] Die grossen Mysterien (*μυστήρια τὰ μεγάλα*) wurden alljährlich im Boedromion (September-October) 10—12 Tage gefeiert. Ihren Beginn machte mehrere Tage vor dem 20. Boedromion (am 14. oder 15.) die Versammlung der uuter dem Geleite eines Gottesfriedens herbeigeströmten Fremden (*ἀγυρμός*); am 16. folgten Waschungen der Personen und Opferthiere im Meer (*ἅλαδε μύσται*), und am 17. und 18. andere vorbereitende Opfer und Begehungen. Am 20., nach Mommsen schon am 19. Nachmittags setzte sich von einer danach Jakcheion genannten Oertlichkeit aus der grosse Festzug nach Eleusis in Bewegung, welcher als *πέμπειν, ἐξάγειν, ἐξελαύνειν ἐξ ἄστεως*

[1] O. Müller Eleusinien 278. Preller Eleusinia 91. Hermann Gottesd. Alterth.[2] § 58, 25—30. Nitzsch de Eleusin. act. S. 20. Strube Bilderkr. v. Eleusis 49 ff. Mommsen Heort. 373 ff. Preller Gr. Myth.[3] I 649.

[2] Harpokr. s. v. *ἐπωπτευκότων: οἱ μυηθέντες ἐν Ἐλευσῖνι ἐν τῇ δευτέρᾳ μυήσει ἐποπτεύειν λέγονται.* Seneca nat. quaest. VII 31: Eleusis servat, quod ostendat revisentibus. Vergl.Hermann Gottesd. Alterth. § 55, 30. Schömann Gr. Alterth.[3] II 385. Preller Gr.Myth.[3] I 652.

Ἐλευσῖνάδε τὸν Ἴακχον bezeichnet wurde und von dem eigenartigen Rufe oder Gesange benannt war, der sich fortwährend aus den Kehlen der Wallfahrer vernehmen liess. Die Mysten, durch Reinigungen und Fasten vorbereitet, waren mit Eppich und in Frucht stehenden Myrthenzweigen bekränzt und trugen Fackeln und Getreidegarben.[1] In dem Anführer des Zuges haben wir unzweifelhaft den mehrfach als Mitglied des Priesterpersonals genannten Jakchagogos[2] zu erkennen. Die Procession zog stets die heilige Strasse (ἱερὰ ὁδός), auf der sie mehrere Stationen zur Rast und Vollziehung heiliger Bräuche machte, z. B. an der Brücke über den Kephisos, wo die γεφυρισμοί genannten Neckereien und Verhöhnungen sich abspielten. Spät Abends kam man in Eleusis an, wo in dieser und der folgenden Nacht auf den rosenbedeckten blumigen Auen des thriasischen Gefildes, zumal am Brunnen Kallichoros (Schönreigen), Umläufe mit hochgeschwungenen Fackeln stattfanden, woran selbst Greise, die Alterslast abschüttelnd, Theil nahmen. Auch hier ertönte der Jakchosruf, und der Gott Jakchos selbst wurde in andeutenden Schilderungen dieser Scene mit poetischer Hyperbel als den Tanz führend gepriesen, wie er mit der Fackel voranleuchtend den Schwarm der Mysten zur Göttin geleitet, oder wie er die ganze Nacht schlaflos, das Dunkel zum Tage erhellend, Fackelglanz schaut; der Mond und der sternbedeckte Aether sammt den Nymphen scheinen den im Wirbel fortgerissenen Mysten mitzutanzen und die goldbekränzte Kora und ihre hochehrwürdige Mutter zu feiern.[3] Ueber die durch Theatermaschinen unterstützten dramatischen Aufführungen und die Vorweisungen der Symbole, welche sodann die bei so grosser Besuchermenge, trotzdem das Anaktoron sechstausend Personen auf einmal fasste,

---

[1] Himerius Orat. VII 2: Ἀττικὸς μὲν γὰρ νόμος Ἐλευσῖνάδε φῶς μύστας φέρειν κελεύει καὶ δράγματα, ἡμέρου βίου γνωρίσματα.

[2] Poll. Onom. I 35. Böckh C. I. G. I S. 470 n. 481, 11. Hermann Gottesd. Alterth. § 55, 27. Mommsen Heort. S. 254.

[3] Aristoph. Ran. 324 ff. Euripid. Jon 1074 ff. O. Müller Eleusinien 280.

der Natur der Sache nach nur abtheilungsweise zugelassenen Epopten in den folgenden Nächten zu schauen bekamen, erhalten wir nur Andeutungen, zumal aus späterer Zeit, als zum Christenthum bekehrte Heiden ihr Schweigen brachen. Hervorzuheben sind der Genuss des Kykeon, eines Mischtrankes von Wasser, Mehl und Polei, der das Fasten endigte, Herumirren in äusserster Finsterniss und die Offenbarung der höchsten und verborgensten Heiligthümer unter plötzlichem Aufleuchten des strahlendsten Lichtes. Den Beschluss der mystischen Feier machte die Ausgiessung mehrerer Gefässe (Plemochoen), wobei man zuerst zum Himmel, dann zur Erde blickend die feierlichen Worte ausrief: Ὗε! Κύε! (regne! gebäre!).

Erst nach Beendigung dieser nächtlichen Weihen trat der öffentliche Theil des Festes in seine Rechte. Er bestand — wie wir zu beweisen versuchen wollen — aus einem Scheinkampf mit Waffen, aus gymnastischen Wettkämpfen, deren Kampfpreis, ein Mass Gerste, wohl vom heiligen rarischen Felde war, und einer als Steinwerfen (Lithobolie) bezeichneten Begehung.

Alle diese Handlungen standen in engerem oder weiterem Bezuge auf Demeter und ihre Tochter, so wie deren Geschichte, den Raub der Jungfrau durch den Unterweltsgott und ihre periodische Wiedervereinigung mit der in ängstlichem Suchen nach ihr umherirrenden Mutter.

Der prächtige und als Kunstwerk bewunderungswürdige Bau des Iktinos war jedoch nicht der erste Tempelcomplex in Eleusis; schon vor ihm bestand eine umfangreiche ältere Anlage, welche von König Kleomenes von Sparta, später im Perserkriege stark beschädigt wurde. Schon damals waren die Weihen gesucht; am Jakchoszug nahmen viele Tausende Theil; Demaratus (Herodot VIII 65) sah eine Staubwolke wie von Dreissigtausend. Die Gründung des Cultus selbst verliert sich ins Dunkel der vorhistorischen Zeit. Bereits ein von Hesiod benutzter Epiker combinirte die heilige Tempelschlange der eleusinischen Demeter mit dem aus Salamis von

Eurylochos vertriebenen Drachen des Kychreus.[1] Und als die Kodriden oder Neliden aus Athen nach Ephesos auswanderten, um die Königswürde nicht mit anderen Eupatriden zu theilen, nahmen sie den Titel βασιλεῖς und den Vorsitz der dort begründeten Eleusinien als Vorrecht ihres Geschlechtes mit. Es müssen also bereits zur Zeit der Königsherrschaft die eleusinischen Demeterorgien bestanden haben, wenn gleich sie im Verlaufe einer fast anderthalb Jahrtausende umfassenden Geschichte nothwendig manchen Veränderungen unterlagen.

Das älteste und zugleich einzige umfangreichere Zeugniss über den Mythus, welcher den Hauptinhalt des Gottesdienstes ausmachte, gewährt uns der i. J. 1780 in Moskau entdeckte Hymnus auf Demeter,[2] der im jonischen Dialekt mit vielen untermischten Atticismen gedichtet, durch zahlreiche aus Homer, zumal der Odyssee, und Hesiod entlehnte Verse, Worte, Redewendungen, Situationen[3] sich als nachhesiodeisch, durch den Hauch epischer Alterthümlichkeit und

[1] Strabo IX 393. Vergl. Pausan. I 36, 1. Steph. Byz. s. v. Κυχρεῖος πάγος Plut. Thes. 10, Solon 9.

[2] Hauptsächlichste Editionen und Commentationen: Homeri Hymnus in Cererem nunc primum editus a Davide Ruhnkenio. Accedunt duae Epp. criticae. Lugd. Bat. 1782. Recensuit et illustr. Mitscherlich. Lips. 1787. Hom. Hymni et epigr. ed. G. Hermann. Berlin 1806. Fr. Franke Hom. Hymni Lips. 1828. Uebersetzt und erläutert von J. H. Voss. Heidelb. 1826. Hymni Hom. recens. adnot. subjunx. A. Baumeister Lips. 1860. S. 53—69. 274—335. Neueste kritische Ausg. mit Facsimile der jetzt in Leiden befindl. Hs. des 14. Jh.: Hymnus Cereris Homericus ed. F. Bücheler Lips. 1869. Fr. Creuzer Briefe über Homer u. Hesiod. Heidelb. 1817. Symbolik IV 250 ff. L. Preller Dem. u. Perseph. S. 56 ff. G. Bernhardy Grundriss der griech. Literatur. Dritte Bearb. Halle 1867. II 1, 234. O. Müller Gesch. d. griech. Literatur[2] Breslau 1857. I 134. G. Gemss de hymno in Cererem Homerico. Diss. inaug. Berol. 1872. O. Gutsche Quaestiones de Homerico hymno in Cererem. Diss. inaug. Halis Sax. 1872. A. Guttmann de hymnor. Homeric. historia critica. Diss. inaug. Gryphiswald. 1869. S. 31—36. Der homerische Hymnus auf Demeter (kritische Untersuchung) von Ph. Wegener. Philologus XXXV (1876) 227—251.

[3] Voss a. a. O. zu Vers 19. 44. 205. 308. 407. 440. 454. 497. Gutsche S. 15—21. Vergl. Baumeister und Bücheler a. a. O.

Originalität als jedesfalls vorsolonisch[1] zu erkennen gibt, im Alterthum aber fälschlich dem Homer zugeschrieben wurde.[2] Die häufigen Beziehungen auf eleusinische Localstätten und Festgebräuche machen gewiss, dass der Hymnus in Attika von einem in die Mysterien Eingeweihten verfertigt ist und die heilige Legende (ἱερὸς λόγος) darstellt, wie sie sich zur Erklärung heiliger Oertlichkeiten, Aemter und Handlungen, und zwar durch wiederholte epische Behandlung und den zur Bevorzugung des Lobes einzelner Functionäre eingenommenen Standpunct in den Einzelheiten mit dichterischer Freiheit mehrfach variirt, allmählig ausgebildet hatte. Wir wissen noch von mehreren solcher Hymnen, deren einer, dem unserigen nahe verwandt, im Interesse der Eumolpiden gedichtet war und dem alten Sänger Pamphos zugeschrieben wurde; noch nach dem Jahre 204 v. Chr. entstand ein anderer, um den Ruhm der damals zur Daduchie gelangten Lykomiden zu erheben; für seinen Verfasser gab man den fabelhaften Dichter Musaeus aus. Der Inhalt des homeridischen Hymnus lässt sich in Kürze folgendermassen angeben.

### V. 1—90. Raub der Persephone.

V. 1—21. Der Demeter Tochter, das blühende Mädchen mit den Blumenaugen (καλυκῶπις κούρη), spielt mit den Okeaninen auf blumenreicher Wiese, wo Rosen, Narcissen nnd Hyacinthen blühen. Nach Zeus Rathschluss dem

[1] Ruhnken Vorr. S. X. Preller Dem. u. Persoph. 66. 115. Gutsche 22 ff. Zu den Zeichen des Alterthums darf aber nicht die Nichterwähnung der Athener im Hymnus gerechnet werden; denn sicher ist der Hymnus jünger als das Aufhören des Königthums in Athen, das bereits den Vorsitz der eleusischen Sacra besass (c. S. 210), und die aus Herodot I 30 gefolgerte Fortdauer der staatlichen Selbständigkeit von Eleusis bis kurz vor Solon richtig, da an dieser Stelle von einem gegen die Stadtnachbarn (in Megara) bei Eleusis geführten Kampfe, nicht von einem Kampfe gegen die Eleusinier als Stadtnachbarn, noch weniger von dem durchaus mythischen sogenannten eleusinischen Kriege die Rede ist. Vergl. H. Stein zu Herodot a. a. O

[2] Pausan. II 14, 2. IV 30, 3. I 38, 3.

Aïdoneus willfährig lässt Gäa trügerisch eine hundertdoldige Narcisse aufspriessen, von deren Balsamduft Himmel, Erde und salzige Meerfluth lacht. Indem die Jungfrau beide Hände danach ausstreckt, gähnt weit über das Feld von Nysa das Erdreich auf, und des Zeus vielnamiger Bruder (Aïdoneus, Polydegmon, Polydektes) fährt mit unsterblichen Rossen heraus, ergreift und entführt auf goldenem Wagen die Jammernde, die mit hell gellendem Laute ihren Vater Kronion um Schutz anruft. V. 22—27. Keiner der Götter und Menschen hörte den Laut der zum Vater Rufenden, nur Hekate vernahm ihn in ihrer Höhle Geklüft. V. 28. Zeus aber sass fern von den Göttern im vielumflehten Tempel von den Menschenkindern Opfer empfangend. V. 30—37. So entführte sie der Oheim und so lange sie noch Erde, Himmel und Meer schaute und leuchtende Sonnenstrahlen, so lange täuschte die Hoffnung gerettet zu werden ihren Sinn. V. 38. Vom Widerhall des unsterblichen Rufes tönen die Gipfel der Berge und die Tiefen der Meerfluth, und die Mutter vernimmt ihn. Schmerz durchdringt ihre Seele. Sie zerreisst den Schleier, hüllt die Schultern in schwarzes Gewand und eilt, wie ein Vogel, suchend über Land und Meer. Kein Gott noch Mensch will ihr wahre Kunde geben. V. 47—89. Neun Tage schon hat sie die Erde durchschweift, *Fackeln in den Händen schwingend, sie hat nicht Trank noch Speise genommen, kein Bad hat sie erquickt.* Da begegnet ihr Hekate, Lichtglanz in den Händen erhebend, und redet sie, Botschaft bringend, an: 'Wer doch raubte Persephone dir, dein Herz betrübend? Denn ich hörte den Ruf, doch sah ich's nicht mit Augen. Der allsehende Helios aber vermöchte dir wohl die Wahrheit zu sagen'.[1] Demeter stürmt, ohne eine Antwort abzuwarten, mit Hekate zum Sonnengott, der ihr den Antheil des Zeus an der That verräth, den Räuber namhaft macht und sie vergeblich auffordert, um der Ehre einer solchen Verschwägerung willen den Gram fahren zu lassen.

[1] Die Hs. gibt von dem letzteren Satz nur ein verderbtes Stück. Ich ergänze mit Ilgen, Hermann, Baumeister, Gemms: *σοὶ δ'ὤκα λέγοι νημερτέα πάντα Ἠέλιος, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.*

V. 91—303. Demeter in Eleusis.

V. 91—168. Zürnend entfernt sich Demeter aus der Mitte der Olympier, nimmt das Aussehen einer alten Frau an und wandert nach Eleusis, wo sie sich am Jungfrauenbrunnen niederlässt. Wie die anderen Mädchen kommen auch die Töchter des Königs Keleos hierher, Wasser zu schöpfen. Demeter erzählt ihnen, wie sie Seeräubern entschlüpft sei, die sie von Kreta entführt hätten; sie wünscht sich ein Unterkommen als Kinderwärterin oder Schaffnerin im fürstlichen Hause. V. 169—189. Die Jungfrauen gehen, kehren aber bald nach eingeholter Erlaubniss ihrer Mutter Metaneira zurück — 'wie Hindinnen oder junge Kälbchen springend, mit aufgehobenem Kleidersaum und im Fluge wehendem Haar stürmten sie daher' —, um die Alte als Pflegerin ihres erst kürzlich geborenen Bruders Demophoon ins Haus zu laden. Metaneira sass mit dem blühenden Kinde im Schosse an dem Pfosten des Saales, als Demeter die Schwelle der fürstlichen Wohnung betrat. Göttlicher Schimmer erfüllte den Eingang, und der Göttin Haupt rührte an die Decke des Gemaches. V. 190—211. Die Fürstin, bleich vor Staunen und vor Entsetzen, bot ihr den eigenen kostbaren Sessel, den Demeter aber nicht annahm; sondern stumm und ohne zu lachen (ἀγέλαστος) sass sie in Gram verschmachtend auf niedrigem Stuhle und nahm weder Speise noch Trank, bis die Dienerin Jambe durch allerlei muthwillige Reden und Scherze sie zum Lachen brachte und sie bewog den aus Wasser, Polei und Mehl gemischten Kykeontrank zu geniessen, der ihr hinfort jährlich bei ihren Festen gefiel. So empfing ihr Geweihtes zuerst die erhabene Deo.[1]

[1] Die Verse 190—211 sind, wie bereits Preller (Dem. u. Perseph. 92—96), demnächst Gemms (31—34) erkannt haben (vergl. Wegener. Phil. XXXV. 238), ein späteres Einschiebsel nach dem Muster eines Liedes, welches die geschilderte Handlung in eine ganz andere Situation, wahrscheinlich nach dem lachlosen Steine (πέτρα ἀγέλαστος) verlegte. Der

V. 212. Jetzo begann Metaneira: 'Gegrüsst seist du mir (*χαῖρε*), o Weib, du dünkst mir von edelen Eltern entstammt. Aber was Götter verleihen, müssen wir mit Zwang dulden, so sehr wir trauern.' V. 224. So die Unglückliche tröstend übergibt sie ihr den Demophoon zur Pflege, und Demeter verspricht ihn sorgfältig aufzuziehen. Auch werde er, so hoffe sie, nicht an der durch die Bosheit der Amme ihm beigebrachten Behexung oder Zauberwurzel zu Grunde gehen. Denn sie wisse ein entgegenwirkendes Heilkraut, viel kräftiger als die Verderbwurz. V. 230. Unter den Händen der Göttin gedieh der Knabe wunderbar. Sie pflegte ihn wie ein Götterkind. Des Tages salbte sie ihn oftmals mit Ambrosia, liebliche Kraft ihm einhauchend und sanft im Schosse ihn haltend.

V. 239. Nachts dann barg sie in Gluthen des Herdes ihn, ähnlich dem Glimmbrand,
Heimlich vor Vater und Mutter.

Diese wunderten sich, wie er so herrlich erwuchs. Einmal belauscht die neugierige Mutter sie aus ihrer Kammer. Da sieht sie das Kind in den Flammen und schreit laut auf. So unterbricht sie die Pflegerin, die nun von ihrem Geschäfte lässt und von Lichtglanz umflossen in ihrer wahren Gestalt als Göttin sich enthüllt, ihren Namen offenbart und die thörichten Menschen schilt, welche sie verhindert dem Kinde Unsterblichkeit und nie alternde Jugend zu schenken. Jetzt entrinne Demophoon dem Tode unmöglich, aber unvergängliche Ehre werde ihm zu Theil werden, weil er auf ihrem Schosse gesessen und in ihren Armen geschlummert:

V. 265. In Abschnitten der Zeit bei der Jahre rollendem Umlauf
Werden Eleusis Söhne für ihn in jeglicher Zukunft
Gegen einander Krieg vollführen und schrecklichen Schlachtruf.[1]

Gruss *χαῖρε* v. 213 schliesst sich natürlich an den Eintritt der zur Erscheinung einer fremden Dienstfrau entstellten Demeter, hinter welcher Metaneira ein durch Schicksalschläge hart betroffenes Weib edler Abkunft, keineswegs die Göttin vermuthet. Ueber Baumeisters Einwendungen hinsichtlich *χαῖρε* s. Gemms 32 ff.

[1] *Ὥρῃσιν δ'ἄρα τοῦγε, περιπλομένων ἐνιαυτῶν,*
*Παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνὴν*
*Αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συνάξουσ' ἤματα πάντα.*

Nachdem Demeter das Kind auf den Boden gesetzt, gebietet sie, ihr einen grossen Tempel und Altar oberhalb des Kallichorosbrunnens auf vorragendem Hügel zu erbauen, dann werde sie selber die Orgien weisen, wie in der Zukunft ihr Herz nach heiligem Brauche gesühnt werden solle. Dies sagend geht sie davon. Der Fürstin Metaneira wanken die Knie, sprachlos und stumm vergisst sie den Kleinen aufzuheben. V. 284. Die Schwestern aber vernehmen seine klägliche Stimme; aus den Betten springend machen sie sich mit dem Kinde zu thun als zärtliche Ammen und Pflegerinnen, die eine eilt die Mutter zu wecken und aus ihrer Kammer herbeizurufen. V. 292. Die ganze Nacht hindurch (παννύχιαι) sühnten sie nun die gepriesene Göttin. Am Morgen erzählten sie alles dem Keleos, der sofort eine Volksversammlung berief und mit deren Zustimmung Altar und Tempel erbaute. Den Bau hob Segen der Gottheit; Demeter aber nahm darin ihren Sitz.

## V. 303—495. Rückkehr der Persephone.

Fern von den Himmlischen verweilt daselbst die Göttin, sich in Gram um die Tochter verzehrend. Ein schreckliches Jahr schafft sie dem Menschengeschlecht, keine Saat geht auf, Hungersnoth droht die Sterblichen dahinzuraffen und die Götter der Opfer zu berauben. Da sendet Zeus die Iris ab, um die Göttin zum Olymp zurückzurufen. Sie weigert die Rückkehr und droht selbst dann, als alle Olympier ihr einer nach dem anderen bittend und Ehren verheissend genaht, niemals wieder die Feldfrucht emporzutreiben, bevor sie mit Augen ihr holdes Mägdlein wiedergesehen. Jetzt erhält Hermes den Auftrag, mit schmeichelnden Worten den Aïdes zu bestimmen und aus den Tiefen des Erdreichs Persephone ans Licht heraufzuholen, die noch immer unmuthvoll und gegen den Rath der Unsterblichen antobend neben dem Herrscher der Unteren auf dem Lager sitzt. Hermes verkündet ihm in herrischem Tone den Willen des Zeus, er

gehorcht sogleich; überlegen lächelnd (offenbar in der bestimmten Voraussetzung, dass er der Gatte der Persephone bleiben werde) heisst er sie gehen und fügt hinzu: 'Kein unwürdiger Gemahl wird dir der Bruder des Zeus sein, dort (in der Unterwelt) wirst du machtvoll über alles Lebende herrschen und Ehren empfangen.' Dann steckt er ihr einen süssen Granatkern heimlich in den Mund.

Mutter und Tochter feiern ein rührendes Wiedersehen. Jone fragt, ob Persephone beim Aïdes irgend welche Speise gekostet. Wo nicht, so könne sie immer bei ihr und Kronion bleiben:

V. 398. Hast du gekostet jedoch, umkehrest du, dass in dem Erdschlund
Künftig ein Drittel der Zeit vom kreisenden Jahre du wohnest,
Doch zwei Theile bei mir und den anderen himmlischen Göttern.
Wann mit Blumen die Erd' in des duftenden Lenzes Erneurung
Tausendfältig erblüht, alsdann aus dem nächtlichen Dunkel
Steigst du empor, ein Wunder den Göttern und sterblichen Menschen.

Persephone gesteht vom Granatkern gekostet zu haben und schliesst daran eine Erzählung des Hergangs ihrer Entführung.

Rheia von Zeus abgeordnet, um ihre Tochter Demeter endlich zu den Göttern heimzuholen und der Jungfrau anzukündigen, dass sie ein Drittel des Jahres ins Dunkel des Erebos hinabsteigen, zwei Drittel bei ihm und den anderen Unsterblichen weilen soll, lässt sich auf dem rarischen Felde zur Erde nieder, der Segensflur, die, jetzt unfruchtbar, nun bald wieder von den üppigsten Aehren wimmeln sollte. Ihrem Gebote fügt sich die schönumkränzte Demeter; schnell lässt sie die Frucht der Aecker keimen und üppig aufschiessen. V. 473. Und zu den Recht sprechenden Fürsten von Eleusis sich wendend weist sie dem Triptolemos, Polyxeinos, Diokles, Eumolpos und Keleos die Dienstordnung der Heiligthümer (*δρησμοσύνην ἱερῶν*) und lehrt sie die Orgien (*καὶ ἐπέφραδεν ὄργια καλά*). Selig, wer diese schaute! Wer nicht eingeweiht, ihrer nicht theilhaft wurde, hat niemals gleiches Loos, auch nicht wenn er gestorben

im Dunkel der Unterwelt weilt! Nachdem die erhabene Göttin dieses alles gelehrt, wandelten Demeter und Persephone zum Olympos, wo sie hehr und hochehrwürdig beim donnerfrohen Kronion hausen. Glücklich, wen Sie holdgesinnt liebhaben, Plutos ist ihm Herdgenosse! V. 490. Der Dichter schliesst mit der Bitte um anmuthiges Leben als Sangeslohn von beiden Göttinnen von Eleusis, welche auch Paros und Antron als Herrscherinnen inne haben.

Die Arbeit der Kritik an dem Gedichte ist noch nicht zum Abschlusse gekommen. Nachdem jedoch durch die Untersuchungen früherer Forscher, namentlich Prellers, zahlreiche Widersprüche und Vermischungen verschiedener mit einander unvereinbarer poetischer und psychologischer Motive in demselben nachgewiesen und durch die von einem conservativen Standpuncte ausgehenden Einwürfe Baumeisters vergeblich geleugnet sind, haben neuerdings die eindringenden und scharfsinnigen Erörterungen Wegeners zu nachstehenden Ergebnissen geführt, deren in den Hauptsachen überzeugende Begründung der Leser unseres Buches an Ort und Stelle nachlesen muss.

Der sogenannte homerische Hymnus an Demeter (H) ist die Flickarbeit eines Rhapsoden, welcher aus zwei einander ganz ähnlichen und verwandten Liedern (A und B), die vermuthlich selbständige Nachbildungen eines älteren dritten (C) waren, derart eine neue Dichtung machte, dass er abwechselnd bald aus dem einen bald aus dem anderen ziemlich wörtlich entlehnte und die widersprechenden Motive und Situationen beider zu vermitteln oder zu verhüllen suchte, ohne dabei glücklich zu sein. Auch jenes dritte ältere Lied (C), die Grundlage der Redactionen A und B, muss bereits aus zwei für sich stehenden Gedichten, einer Erzählung des Raubes und der Wiederkehr der Persephone (D) und einer Schilderung von der Einkehr der Demeter in Eleusis (E) in der Weise zusammengeflickt gewesen sein, dass letztere in die Mitte der ersteren ziemlich mechanisch eingeschachtelt wurde. Noch in A und B hoben sich die Nachdichtungen dieses eingeschobenen Mittelstückes (I und II) von dem übrigen Texte deutlich ab; ebenso lassen sie sich

in H unterscheiden. Es ist jedoch in dieser uns vorliegenden Bearbeitung nicht mehr erkennbar, welcher Recension (A oder B) I und welcher II zuzurechnen sei. Wir ziehen in unserer Inhaltsangabe Wegeners I zu B, II zu A.

*A.* Zeus ist mitschuldig der That. Seinem Willen gemäss lässt Gäa trügerisch den wunderbaren Narkissos aufspriessen, den Persephone zu pflücken kommt. An dieser Stelle klafft plötzlich ein Erdspalt auf. Durch denselben springt Aïdoneus hervor und entrafft die Ahnungslose, die einmal laut aufschreit, in sein darunter in der Erdtiefe liegendes Reich. In ihrer Höhle sitzend hört Hekate den lauten Aufschrei der Jungfrau und sieht sie an sich vorüber hinabfahren. Sie eilt dies der Demeter zu melden (*ἀγγελέουσα*). Diese tritt vor den Thron des Zeus und fordert die Rückgabe des Mädchens. Der Göttervater aber weist sie ab und sucht sie durch die Vorhaltung zu besänftigen, der Herrscher der Unterwelt sei für Persephone kein unwürdiger Gatte. Auf alle Götter und Menschen zürnend sucht nun Demeter jeglichen Getreidewuchs zu vernichten. Den Olympos meidend geht sie zu Städten und Aeckern der Menschen. (II. Nahe bei Eleusis lässt sie sich am Wege nieder in Gestalt eines kräftigen jugendlichen Weibes voll Schönheit und Hoheit. Hier treffen sie die Töchter des Keleos Demo, Kleisidike, Kallidike, Kallithoë, ohne sie als Göttin zu erkennen. Ihnen erzählt sie das Märchen, wie sie für den Sklavenmarkt aus Kreta geraubt, aber den Räubern entschlüpft sei. Auf der Töchter Bericht ruft Metaneira sie zu sich. Himmlischer Glanz erfüllt bei der Göttin Eintritt den Palast, die menschliche Wohnung vermag ihre Gestalt kaum zu fassen, so dass die Königin voll Furcht und Scheu vom Herrensitze weicht. Ehrfürchtig begrüsst sie die Fremde und bietet derselben eine hohe Belohnung, wenn sie ihren spätgeborenen Säugling Demophoon von einer Krankheit befreie, welche die Bosheit der Amme ihm angezaubert. Die Göttin verspricht die Heilung und nimmt den Knaben an ihren duftenden Busen. In der Nacht darauf lauscht die Mutter hinter der Thür und wird gewahr, wie Demeter ihr Kind ins Feuer legt. Erschreckt schreit sie auf; die Göttin aber lässt das Knäblein fahren, offenbart ihren

Namen und ihre Würde und gebietet, ihr einen Tempel zu bauen und Orgien einzurichten, deren Ordnung sie den herbeigerufenen Fürsten von Eleusis Keleos, Triptolemos, Diokles, Eumolpos, Polyxeinos weist.) A. In den Tempel von Eleusis zieht Demeter sich zurück und verweilt dort ein ganzes Jahr. Ueber die Erde kommt vollständiger Misswachs. Durch Vernichtung der Feldfrucht beabsichtigt sie die Götter zu zwingen. Zeus lenkt ein und entsendet nach einander Iris und alle übrigen Götter, um Demeter zur Rückkehr zu bewegen. Vergebens. Schliesslich muss Rheia, der Göttin leibliche Mutter, den letzten Versuch machen; Zeus hat soviel nachgegeben, dass Persephone nur ein Drittel des Jahres in der Unterwelt und zwei Drittel bei ihr und den Oberen weilen soll. Jetzt lässt die Zürnende sich erweichen, Mutter und Tochter feiern ein frohes Wiedersehn, und die Erde deckt sich aufs neue mit Blüten und Früchten.

*B.* Auf blumiger Aue am Okeanus liest Persephone in Gesellschaft der Okeaninen Blumen. Da eilt ohne Vorwissen des Zeus, der in einem fernen Tempel Opfer empfängt, Aïdes, dessen Reich hier (anders als in A)[1] als ein Land jenseits des Okeanos gedacht ist, auf einem Wagen herbei und entführt die Jungfrau. Die Fahrt nimmt längere Zeit in Anspruch und geht über Land und Meer. Die Geraubte lässt wiederholte Hilferufe an ihren Vater ertönen. Aïdes sucht sie mit ihrem Geschicke auszusöhnen, indem er ihr vorstellt, dass sie als Königin der Todten grosser Ehren geniessen werde; und wohlkundig der Beschlüsse des Fatums steckt er ihr, um sie sicher an sich zu fesseln, heimlich den Granatkern in den Mund. Demeter, als sie die Tochter vermisst, zerreisst ihren Schleier, hüllt die Schultern in dunkles Trauergewand und durchirrt suchend nnd fragend neun Tage lang sowohl trockenes Land als Gewässer. Da weder der Gespielinnen eine, noch irgend jemand unter den Göttern und Menschen ihr über den Verbleib ihres Kindes Auskunft

[1] A lehnt sich an die in der Ilias gewöhnliche Vorstellung von der Lage des Todtenreiches, B. an die Odyssee an.

geben will, begibt sie sich endlich zum allsehenden Helios und fleht ihn um Mitleid an. Er erbarmt sich und nennt ihr unter Bezeigung seiner Achtung den Räuber. (I. Nahe boi Eleusis am Jungfrauenbrunnen macht Demeter Rast, in die Gestalt einer hochbetagten Greisin gewandelt. Hier finden sie die Keleostöchter Praxithea (?), Saisara, Pammerope, Diogeneia, denen sie den Wunsch ausspricht in einem vornehmen Hause Dienste zu nehmen. Zu Metaneira berufen wird sie von dieser als Wärterin Demophoons angeworben, dessen Erziehung sie zu übernehmen verspricht. Längere Zeit weilt sie im Königshause; unter ihrer Pflege gedeiht das Kind ohne irdische Speise. Nachts hält sie ihn heimlich ins Feuer. Doch eine der Schwestern (Praxithea?) beobachtet einmal dabei dio Göttin und schreit auf, und nun offenbart sich die letztere in ihrer wahren Gestalt und Eigenschaft und gebietet die Errichtung der Orgien. Während die Lauscherin vor Staunen und Erschrecken ob der Erscheinung eino Zeit lang ohne Bewegung verharrt, hören die anderen Schwestern das Weinen des Brüderchens und springen aus den Betten. Dio eine geht die Mutter zu wecken, die zweite hebt den Kleinen von der Erde auf und hegt ihn in ihren Armen, die dritte bereitet ein Bad. Demeter verschwindet, nachdom sie den Keleostöchtern die Einrichtung der Orgien gewiesen hat. Die ganze Nacht sühnen sie dann die unsterbliche Göttin. Morgens aber berufen sie die eleusinischen Fürsten, und diose errichten den Tempel.) *B.* Demeter verbirgt sich grollend in demselben. Zeus entsendet den Hermes, der Aïdes wegen seiner eigenmächtigen That mit rauhen Worten anherrscht und ihm den Befehl ausrichtet, Persephono herauszugeben. Dieser weigert sich nicht im Bewusstsein seiner Schuld, aber er lächelt überlegen, da er weiss, dass nach dem Genusse der unterweltlichen Speise die Gattin durch den Willen des Fatums wenigstens für einen Theil jedes Jahres ihm gesichert ist. Hermes führt dio Tochter der Mutter zu, auf deren Frage sich herausstellt, dass sie vom Granatkern gekostet hat und somit nur acht Monate auf der Oberwelt verweilen darf, vier Monate in den Hades hinab steigen muss.

Das Lied D erwähnte dic Einsetzung der Mysterien nicht, der Tempel sammt seiner Festordnung wurde, wie es scheint, als bereits bestehend gedacht; in ihn zog sich Demeter den Göttern grollend zurück. Bei der Vereinigung von D und E wurde es nöthig den Gründungsact auf die Zeit nach der Wiederkehr dor Persephone zu verlegen, es wurde deshalb die in E gegebene Schilderung desselben in zwei Hälften zerspalten und der eine Theil an das Ende von D geschoben. Die Erzählung in H. v. 272—274 v. 292—300 v. 474—484 enthält eine Combination der verschieden gefassten Darstellungen dieser Begebenheit in A + II und B + I. Der Verfasser von II verwandte ausserdem v. 192—206 für seine Schilderung des Empfangs der Demeter bei Metaneira das Bruchstück eines ganz fremden, sowohl von A + II wio von B + I unabhängigen Liedcs, welches zum Zwecke der ätiologischen Erklärung gewisser Cultusgebräuche der Eleusinien oder Thesmophorien zwar die Einkehr der Göttin in Attika mit Beziehung auf die Fabel vom Raube dcr Persephone, aber eine ganz andere Situation als die hier vorliegende ausmalte. Endlich weist Wegener nach, dass die Feuerweihe des Demophoon und was damit zusammenhängt in C einem bei Apollodor auszüglich erhaltenen Achilleusliede entlehnt sein muss.

Obwohl ich nicht in allen Stücken Wegener zu folgen im Stande bin und in Bezug auf mehrere wichtige Puncte weiterhin meine abweichende Ansicht begründen werde, bin ich bei wiederholter Prüfung, je tiefer ich in seine Ausführungen eindrang, desto mehr zur Ueberzeugung gekommen, dass die von ihm aufgestellte Hypotheso besser als alle früheren Versucho der Gelehrten im Stande sei, die Composition des Hymnus H aufzuhellen und die in demselben aufstossenden Widersprüche begreiflich zu machen. Ist dies kein Irrthum, so stellt sich uns das lebendige Bild einer Epik dar, welche an Ort und Stelle geschäftig war und immer von neuem die Einbildungskraft aufbot, die Geschichte des Ursprungs der eleusinischen Cultushandlungen glaubhaft zu erzählen. Hierbei schlossen sich die Späteren naturgemäss an die Früheren an, sie nahmen von den Schöpfungen der-

selben auf, verwarfen oder setzten hinzu, was ihnen gut dünkte; es bildete sich eine gewisse Tradition, aber — wenn auch dem Kerne des eigentlichen Mysteriendogmas unzweifelhaft eine grössere Schonung zu Theil ward, und nur am Beiwerk gerüttelt werden durfte — so war doch bei der Abwesenheit einer kanonischen die Erzählung ein für allemal fixirenden heiligen Schrift der Ausmalung der Einzelheiten ein weiter Spielraum geboten. Vollends aber blieben die mannigfachen Legenden, mit welchen Sängermund und in ungebundener Rede vorgetragene Sage die heiligen Gebräuche und die Nebenfiguren des Cultus zu erklären und geschichtlich zu verknüpfen immer wieder versuchte, bis zur Erfindung neuer poetischer Figuren hin verschiebbar und nur mit jenem Einflusse ausgerüstet, welchen eine im Kampf um das Dasein zu allgemeinerer Anerkennung gelangte und den subjectiven Eindruck innerer Wahrheit gewährende poetische Darstellung des Sachverhaltes auf die Ueberzeugung der Menge und das Werk der Nachfolger gewinnt. Mehrere Jahrhunderte hindurch müssen in dieser Weise epische Kunst und mündliche Sage während allmählich sich ändernder Geschmacksrichtung in Gestaltung und Umgestaltung der hieratischen Legenden thätig gewesen sein. Als Anzeichen dieser Verhältnisse will ich hier nur die Genealogie des Triptolemos erwähnen. Diesen Dämon, dem auf dem rarischen Felde geopfert wurde, macht unser Homeride zu einem Nebenfürsten des Keleos, andere epische Lieder spätestens aus dem 6. Jahrh., aus denen die ältesten Kunstdarstellungen des Triptolemos schöpften,[1] zu einem Sohne desselben, Panyasis, Zeitgenosse der Perserkriege, zum Sohne des Eleusin, der Tragiker Choirilos um 524 v. Chr. zum Spross des Raros, mit welchen Namensverschiedenheiten auch Modificationen der Fabel zusammenhingen. Deutlich aber lag solchen und ähnlichen Veränderungen der Fabel nicht eine Veränderung der sacralen Institutionen zu Grunde, sondern die freie Concurrenz der das Wachsthum, Absterben und Wiedererneuern der Legende bestimmenden poetischen Schöpfungen.

---

[1] Vergl. Strube Studien über den Bilderkreis von Eleusis S. 2 ff.

Aus dem Gesagten ergibt sich als eine Forderung an die mythologische Forschung, in der Erzählung unseres Hymnus vier Elemente zu sondern: 1) den theologischen Kern des Mythus von Demeter und Koro; 2) dessen rein episches Beiwerk; 3) die Cultusgebräuche, welche zur Zeit der Abfassung unseres Liedes in Eleusis vorhanden waren; 4) Umstände und Namen, welche zur Erklärung dieser Gebräuche ersonnen sind. Es wäre ein verhängnissvoller Irrthum, in der ganzen Fabel vom Raube, wie sie vorliegt, die harmonische Entfaltung eines einheitlichen Grundgedankens zu erkennen, sei derselbe von philosophischem oder naturpoetischem Inhalt; neben manchem auf freier Erdichtung oder der Nachahmung anders woher geholter Motive beruhenden Schmucke werden wir auch in ihr weitreichende Einflüsse des ätiologischen Mythus auf Einzelheiten voraussetzen dürfen. Und in der That, als Anspielungen auf die gottesdienstlichen Einrichtungen und Handlungen in Eleusis wird unsere Untersuchung theils mit Sicherheit, theils mit Wahrscheinlichkeit die nachfolgenden Stücke erweisen 1) die Namen Triptolemos, Polyxeinos, Eumolpus, Diokles; 2) die Keleiden, ihren Lauf und ihre Orgien sammt dem Namen Metaneira, 3) Jambe und ihre Scherze; 4) das Fasten; 5) die neuntägige Dauer des Herumirrens; 6) den Fackellauf der Demeter H v. 48 ff.; 7) den Kykeon v. 210; 8) die Feuerweihe des Demophoon v. 239 ff.; 9) den Kampf zu seinem Gedächtniss zwischen den Eleusiniern 265 ff.; 10) die Seligpreisung der Epopten v. 480; 11) die *πάννυχις* v. 292; 12) die Narkissos v. 8; 13) die Hervorhebung des rarischen Feldes v. 450; vielleicht auch 14) das Aufschreien (*ἰάχειν*) der Persephone v. 81 und 15) den Ausdruck *ἀγέλαστος* v. 200. Wir werden, wenn diese Nachweisung zutrifft, dadurch umgekehrt zwar bei weitem nicht vollständig, aber doch in sehr wesentlichen Theilen über den Bestand der sacralen Institutionen zur Zeit der Abfassung des Hymnus unterrichtet, und dieser Umstand im Verein mit dem anderen, dass er für uns die erste genauere, bei einer die Anwüchse ausscheidenden Kritik eine ältere einfachere Form noch erreichbar machende Aufzeichnung des eigentlichen Mysterienmythus enthält, verleiht demselben den hohen Werth

einer unmittelbaren, zuverlässigen und inhaltreichen Urkunde ersten Ranges für den eleusischen Mysterienglauben und Mysteriendienst aus verhältnissmässig früher Zeit.[1] Von ihm aus, als einem festen Standpuncte, dürfen Schlüsse auf die Entwickelung vorwärts und rückwärts gewagt, ja es darf mit einiger Hoffnung des Gelingens, da im Cultus und in Verbindung mit demselben reiner und ungetrübter als in einer sich selbst überlassenen Epik das Alterthum sich zu erhalten pflegt, eine Untersuchung über die Anfänge der Demetermythologie unternommen werden. Dieser Untersuchung erwächst eine naturgemässe Gliederung aus den beiden Gruppen, in welche der Stoff des Hymnus zerfällt. Wir wenden uns demnach zunächst der Betrachtung des Mythus vom Raube und der Rückkehr der Persephone und den damit zusammenhängenden Heiligthümern, sodann den von der Einkehr der Göttin handelnden hieratischen Legenden zu, und richten den ersteren Theil so ein, dass wir zunächst Demeter, demnächst Kore für sich, endlich die Verbindung beider Göttinnen besprechen und zusehen, was sich einerseits aus Homer und den anderen ältesten litterarischen und sprachlichen Denkmälern so wie aus dem Cultus, andererseits aus der kritischen Zergliederung des pseudohomerischen Hymnus über ihr Wesen ergibt.

### § 3. DEMETER DIE URHEBERIN DER CULTURFRUCHT.

Bei Homer und Hesiod und dem Dichter des homerischen Hymnus ist Demeter eine von Gaia unterschiedene Göttin, welche ausschliesslich im Wachsthum der Halmfrucht ihre Wirksamkeit entfaltet. Erst in jüngerer Zeit wird ihr Walten auch auf andere Fruchtarten ausgedehnt. Es bringt Gewinn zu beobachten, in welchen Formen die angegebene Vorstellung

---

[1] Vergl. O. Müllers Ausspruch (Gr. Literatur.[2] I 128): Die alte heilige Sage der Eleusinier liegt hier in ihrer reinen und unverfälschten Gestalt vor uns, insoweit sie in einer dem geläuterten Geschmack zusagenden Weise in epischer Form sich darstellen liess. Daraus kann man auf die hohe Wichtigkeit des Hymnus für die Geschichte der griechischen Religion schliessen.

sich äussert. Das älteste Zeugniss für die Göttin gewährt die bei Homer und Hesiod beliebte Formel *Δημήτερος ἀκτή* (Substantivirung des Adj. verb. v. *ἄγειν*[1]), durch welche[2] das Getreide als der Schatz, die Gabe, der Gegenstand bezeichnet wird, den Demeter mitbringt, mit sich führt oder herbeiführt. Es wird damit ein Miteinandersein, ein gleichzeitiges Gegenwärtigsein beider, der Göttin und der Pflanze, ausgesagt. Bei späteren Schriftstellern heisst das Getreide

[1] Vergl. Göttling zu Hes. Sc. Her. 290, der wegen des Gebrauchs von *ἀκτή* für das ungedroschene Getreide (Hes. O. e. D. 466) die vom Scholiasten zu Il. XI 631 herrührende Ableitung und Deutung auf das 'geschrotene' Korn (Mehl, Graupe) aus *ἄγνυμι* zurückweist. Entschiedener noch wird in *Δημήτερος ἀκτή* dieser Verbalstamm durch sein Digamma (Curtius Grundz.[4] 530, vergl. Il. XVI 769) ausgeschlossen. Der Gleichklang mit *ἀκτή* Küste, auch einem Verbaladjectiv, kann nur zufällig sein, da dessen Grundbedeutung 'das Zugespitzte' Wurz. ak für *Δ. ἀκτή* nicht passt, es müsste denn letzteres Wort ursprünglich die Aehren als Spitzen der Halme bezeichnen. Schon Homer verwendet *ἄγειν* vielfach für das Mitbringen, mit sich Führen lebloser Gegenstände (*πέπλους, κειμήλια, χρήματα.* Od. XIV 385. Il. XI 632. *Νέφος λαίλαπα ἄγει*, die Wolke bringt den Sturm mit, Il. IV 278.

[2] *Ἀνδρὶ δέ κ' οὐκ εἴξειε μέγας Τελαμώνιος Αἴας,*
*ὃς θνητός τ' εἴη καὶ ἔδοι Δημήτερος ἀκτήν.*
Il. XIII 321.

*Πὰρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτήν.*
Il. XXI 76.

— — — — — — — *βίος*
*ὡραῖος, τὸν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτήν.*
Hes. O. e. D. 32.

Auf dem Schilde des Herakles *ἔην βαθὺ λήϊον· οἵ γε μὲν ἤμων*
*αἰχμῇς ὀξείῃσι κορυνιόεντα πέτηλα*
*βριθόμενα σταχύων, ὡσεὶ Δημήτερος ἀκτήν.*
Hes. Sc. Her. 288.

*Δμωσὶ δ' ἐποτρύνειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν*
*δινέμεν, εὖτ' ἂν πρῶτα φανῇ σθένος Ὠρίωνος,*
*χώρῳ ἐν εὐαεῖ καὶ ἐϋτροχάλῳ ἐν ἀλωῇ.*
Hes. O. e. D. 597.

*Μέσσῃ δ' ἑβδομάτῃ Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν*
*εὖ μάλ' ὀπιπτεύοντας ἐϋτροχάλῳ ἐν ἀλωῇ*
*βάλλειν.* Hes. O. e. D. 805.

die 'Frucht der Demeter' (*Δήμητρος καρπός*).[1] Aus ihr hat es seinen Ursprung, bald wird es als ihr Geschenk, bald als ihr Erzeugniss aufgefasst. Sie lässt die Saaten spriessen, Aehren ansetzen und zur Reife bringen. Ehe der Pflug in die Erde geht, soll der Landmann die Göttin des Getreidesegens und den auf die Erde wirkenden Zeus (Zeus Chthonios)[2] anrufen, dass die reifen Aehren schwer werden mögen. Der Dichter des hom. Hymnus bezeichnet es v. 469 als das Amt der Göttin den Menschen die lebenerhaltende Frucht wachsen zu lassen (*καρπὸν ἄεξε φερέσβιον ἀνθρώποισιν*). Vergl. v. 471:

Schnell aufspriessen liess sie die Frucht hochscholliger Aecker,
Und ganz ward von Gespross und üppiger Blüte das Erdreich
Schwervoll.[3]

Wenn sie zürnt, so versteckt sie das Saatkorn in der Erde, und nichts geht auf. v. 305:

Aber ein grausliches Jahr auf der nahrungsprossenden Erde
Schuf sie dem Menschengeschlecht, ein entsetzliches, keinerlei Samen
Keimte der Grund; so barg ihn die schönumkränzte Demeter.
Eitel durchzogen das Feld mit gebogenem Pfluge die Rinder,
Eitel verstreuete man viel gelbliche Gerst' in die Saatflur.[4]

---

[1] *Δήμητρος καρπός*. Herod. I 193. IV 198. Xenoph. Hellen. VI 3, 6. *Δημήτριοι καρποί*. Aelian. de nat. an 17, 16. *Δημητριακοὶ καρποὶ* Geopon. I 12, 36. Paroemiogr. gr. I app. IV 20.

[2] Vergl. Lehrs Populäre Aufsätze[2] 298. Hes. O. e. D. 465:

*Εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ, Δημήτερί θ' ἁγνῇ,*
*ἐκτελέα βρίθειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτήν,*
*ἀρχόμενος τὰ πρῶτ' ἀρότου.*

So sagt noch Theokrit in Nachahmung eines Schnitterliedes Id. X 42:

*Δάματερ πολύκαρπε, πολύσταχυ, τοῦτο τὸ λᾷον*
*εὔεργόν τ' εἴη καὶ κάρπιμον ὅττι μάλιστα.*

[3] *Αἶψα δὲ καρπὸν ἀνῆκεν ἀρουράων ἐριβώλων,*
*πᾶσα δὲ φύλλοισίν τε καὶ ἄνθεσιν εὐρεῖα χθὼν*
*ἔβρισ'.*

[4] *Αἰνότατον δ' ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν*
*ποίησ' ἀνθρώποις καὶ κύντατον· οὐδέ τι γαῖα*
*σπέρμ' ἀνίει, κρύπτεν γὰρ ἐϋστέφανος Δημήτηρ·*
*πολλὰ δὲ καμπύλ' ἄροτρα μάτην βόες εἷλκον ἀρούραις,*
*πολλὸν δὲ κρῖ λευκὸν ἐτώσιον ἔμπεσε γαίῃ.*

Das Segensgefilde Rarion war damals nicht fruchtbar,
sondern geruhig
Stand's nun, nirgend begrünt; denn es hüllte die gelbliche Gerst' ein
Durch der Demeter Beschluss.[1]

Auf die genannten Thätigkeiten der Göttin beziehen sich mehrere Beinamen, welche das Leben der Getreidepflanze auf allen seinen Entwickelungsstufen begleiten. Als Anesidora (vom Emporwachsenlassen, ἀνιέναι, der Früchte) wurde Demeter zu Phlya in Attika verehrt (Pausan. I 31, 2). Vergl. die wohl mit dem Gedanken an ἀνάγειν den von ἀνάσσω abgeleiteten Eigennamen auf αναξ (Fick Die griechischen Personennamen S. 11) nachgebildete Form Ἀναξιδώρα, ἡ ἀνάγουσα καὶ ἀνιεῖσα τοὺς καρποὺς ἐκ γῆς Δημήτηρ. Hesych. Als Wachsthumsgeberin hiess sie αὐξιθαλής, als Erzeugerin des frischen Grüns der jungen Halme Χλοηφόρος (Schol. Aristoph. Lysistr. 835), Χλοόκαρπος. Davon ist der Cultname Chloe, unter dem Demeter in Athen mit Gê Kourotrophos gemeinsam in einem besonderen Heiligthume verehrt wurde,[2] als Liebkosungswort abgeleitet, geradeso wie z. B. Ἱερός, Χοῖρος u. a. als Hypokorismata von zweistämmigen Vollnamen anzusehen sind. Dann bildet und nährt sie die Aehren und wird dadurch Καρποποιός (Eurip. Rhes. 964), σταχυηφόρος und φερέσταχυς (vergl. καρποφόρος βασίλεια Arist. Ran. 382). Καρποφόρος war auch Cultname der Göttin auf Lesbos und zu Tegea (C. J. G. u. 2175. 2177. Pausan. VIII 53, 3). In Syrakus ward sie als Σιτώ (d. h. σιτοφόρος) verehrt. Polemo bei Athen. III 73. 109 a. Sie heisst auch πολύκαρπος viele Früchte gebend (Theokr. Id. X 42). In Bezug auf eine einzelne Getreideart drücken denselben Gedanken aus φιλόπυρος, (Philipp. Thessal. Anth. Palat. VI 36), πυροφόρος (Eur. Phoen. 694). Nur eine andere Wendung dieser Begriffe ist die Angabe, dass Demeter die zur Kornreife günstige Zeit herbeiführe (Δ. ὡρηφόρος ἀγλαόδωρος Hymn. 54. 192. 492), dass die

---

[1] V. 451: ἀλλὰ ἕκηλον
ἑστήκει πανάφυλλον· ἔκευθε δ' ἄρα κρῖ λευκὸν
μήδεσι Δήμητρος καλλισφύρου.

[2] Semos bei Athen. XIV 10. 618 d. Aristoph. Lysistr. 835. Pausan. I 22, 3.

furchendurchwandelnden Horen ihr gesellt seien (Zonas, Anth. Palat. VI 98).

Es gab Volkslieder, welche sichtlich dem Gebrauche des wirklichen Lebens gedient haben. Sie enthielten, wohl als wiederkehrenden Refrain, einen Anruf an Demeter, der entweder den Dank für Gewährung grosser (aus mehreren Garben zusammengefügter) und schöner Erntebündel (*καλοὶ οὖλοι, ἴουλοι*) oder die Bitte um solche Gabe aussprach, oder die Göttin selbst als *καλλίουλος*, als Inhaberin schöner Garben pries. Daher bekamen durch Metonymie solche Gesänge selbst den Namen *οὖλοι, Δημητρίουλοι* (*Δημήτρουλοι*), *καλλίουλοι*. Das Fragment eines wahrscheinlich späten Dichters enthält die emphatische Aufforderung:

'Lass reichlich ertönen den Ulosgesang, den Ulosgesang, den Julesgesang'.[1]

Semos geht in seiner Schrift über Dank- und Loblieder soweit, ohne Einschränkung den Namen *οὖλοι* oder *ἴουλοι* auf alle Hymnen zu Ehren der Demeter auszudehnen; schwerlich mit Recht. Obschon die ansprechende zuerst von J. Grimm[2] aufgestellte Vermuthung des Beweises entbehrt, dass die Namen Demetergebund (*Δημητρίουλος*), Schöngebund (*καλλίουλος*) oder abgekürzt schlechthin Bund (*οὖλος*), ehe sie auf die Lieder übertragen wurden, *κατ' ἐξοχὴν* einem einzelnen, bestimmten, durch Schmuck ausgezeichneten, mit Feierlichkeit besonders geehrten Garbenbündel zugekommen seien, zeugen die angeführten Thatsachen jedesfalls für eine vorzugsweis enge Verbindung der Begriffe Demeter und Erntegarbe. Dafür spricht auch der Beiname der Göttin *Ἰουλώ* d. i. wohl *ἰουλοφόρος*

[1] Athenäus XIV 10. 618 d: *Σῆμος δ' ὁ Δήλιος ἐν τῷ περὶ παιάνων φησί· Τὰ δράγματα τῶν κριθῶν αὐτὰ καθ' αὑτὰ προσηγόρευον ἀμάλας· συναθροισθέντα δὲ καὶ ἐκ πολλῶν μίαν γενόμενα δέσμην οὔλους καὶ ἰούλους· καὶ τὴν Δήμητρα ὁτὲ μὲν Χλόην, ὁτὲ δὲ Ἰουλώ. ἀπὸ τῶν τῆς Δήμητρος εὑρημάτων τούς τε καρποὺς καὶ τοὺς ὕμνους τοὺς εἰς τὴν θεὸν οὔλους καλοῦσι καὶ ἰούλους. δημήτρουλοι καὶ καλλίουλοι. καὶ 'Πλεῖστον οὖλον οὖλον ἵει, ἴουλον ἵει.'*

[2] Haupt Zs. 7, 393. Was Grimm hier sonst noch über *ἴουλος* und *Δημήτηρ Ἰουλώ* sagt, mischt ganz heterogene Dinge durcheinander und ist in allen Theilen unhaltbar.

(vergl. Σιτώ), welchem ein spätes ἀμαλλοφόρος bei Nonnus (Dion. 26, 244) sich anschliesst. Unter Demeters Fürsorge steht deshalb das Geschäft des Mähens. Ἐπόγμιος Δημήτηρ, Δημήτηρ ἡ ἔφορος τοῦ θέρους (Anth. Palat. VI 258. Suid. s. v. ὄγμος) d. i. ἡ ἐπὶ τῶν ὄγμων. Vergl. den Pan ἐπικυψέλιος, den Apollon und Hermes ἐπιμήλιος. Ja éine, freilich in älteren Quellen nicht nachweisbare, Vorstellung gab der Göttin selbst die Sichel in die Hand.[1] Mit der geschnittenen Frucht füllt sie ihren Verehrern die Vorrathskammer (Hille)[2] oder die Dreschplätze[3] und sorgt dafür, dass daselbst der

---

[1] Das von Welcker Gr. Götterlehre II 469 aufgeführte Epitheton der Dem. δρεπανοφόρα weiss ich nicht zu belegen; aber z. B. in dem von Albricius de Deor. imagg. 23 (Preller Dem. u. Perseph. 313 Anm. 80) angeführten Bilde 'in manu sinistra Ceres tenebat falcem messoriam et baculum ad terendum frumentum; a quo etiam latere erant duo agricolae, quorum unus metebat et alius frumentum baculo triturabat.' Aus dieser Vorstellung leiteten sich etymologische Localsagen ab, welche gewisse aus der sichelförmigen geographischen Gestalt entsprungene Namen von Oertlichkeiten zu deuten suchten. So von Drepanon oder Drepana (Trapani) in Sicilien: 'Quidam Drepana dictum volunt a falce Cereris, quam ibi, cum filiam suam Proserpinam quaereret, amisit. Serv. zu Verg. Aen. III 707. Den alten Namen Drepane für die sichelartig gebogene Insel Korkyra führte die Sage darauf zurück, dass Demeter dort eine Sichel weggeworfen oder versteckt habe, welche Hephästos ihr schenkte, um den Titanen das Mähen zu lehren oder selbst die Früchte zu schneiden (αἰτησαμένην δρέπανον παρ' Ἡφαίστου τοὺς Τιτᾶνας διδάξαι θερίζειν. Schol. Apoll. Rhod. IV 983. ἔλαβε παρ' Ἡφαίστου τέμνειν τοὺς στάχυας. Tzetz. zu Lycophr. 869. Schwarz, der diese Erzählungen für seine Hypothese, Demeters Sichel sei der Blitz, verwerthet (Urspr. d. Myth. S. 135), verkennt ihren rein ätiologischen Charakter; aber auch bei völliger Anerkennung desselben bleibt als Substrat dieser unseren localen Riesensagen ähnlichen Geschichten der Glaube bestehen, dass Demeter sich der Sichel als eines Werkzeugs bediente. Alles übrige ist willkürliche Erfindung und kein Naturmythus, am wenigsten ein meteorischer.

[2] Ἐργάζευ, Πέρση, δῖον γένος, ὄφρα σε λιμὸς
ἐχθαίρῃ, φιλέῃ δέ σ' ἐϋστέφανος Δημήτηρ
αἰδοίη, βιότου δὲ τεὴν πιμπλῇσι καλιήν.
Hesiod O. e. D. 299.

[3] Εὐαλωσία· Δημήτηρ, ὅτι μεγάλας τὰς ἅλως ποιεῖ καὶ πληροῖ· Hesych. Βωμῷ πὰρ Δάματρος ἀλωάδος, ἇς ἐπὶ σωρῷ αὖτις ἐγὼ πάξαιμι μέγα πτύον. Theokr. Id. VII 155. Δημήτηρ σωρῖτις. Hymn. Orph. 39, 5.

Kern reinlich aus Hülse und Spreu zu Tage komme.[1] Die Spenderin der Brodfrucht wurde im weiteren Ausbau dieses Vorstellungskreises als die *grosse Göttin*, *Getreidekönigin*, schöngelockte Herrscherin (*μεγάλη θεὸς*, *ἐϋπλόκαμος ἄνασσα* Il. XIV 326. *καρποφόρος βασίλεια* Aristoph. Ran. 382), als die alle sättigende, lebenerhaltende Ernährerin (*πολυφόρβη* Hes. Theog. 912, *πολυτρόφος* Kallim. hymn. VI 2, *φερέσβιος* Antiphan. Agr. frg. 1, *ζωοδότειρα*), und umgekehrt unstillbarer Hunger und Hungersnoth als die Wirkung ihres Zornes aufgefasst. Wir sehen letzteres Motiv hineingetragen in die Sage von Erysichthon, den Demeter mit Heisshunger gestraft haben soll, weil er einen heiligen Baum ihres Haines geschädigt. Ich glaube jedoch AWF. 12 ff. wahrscheinlich gemacht zu haben, dass der Kern dieser Erzählung eine reine Dryadensage war, in welcher Demeter noch keine Rolle spielte.[2] Andererseits war es natürlich, die fürsorgende Göttin zum Vorbild, zur Helferin, Vorsteherin aller Verrichtungen des Landmanns, diese zu einem auf sie bezüglichen, ihr geheiligten Werke (*ἔργα Δημήτερος*. Hesiod O. e. D. 393) zu machen. *Δαματρίζειν* war auf Kypros ein Ausdruck für ernten (Hesych). Der schon in früher Zeit regsame Rationalismus bildete diesen Glauben dahin um, dass Demeter zuerst die Anpflanzung und Behandlung der Halmfrüchte, das Mahlen und Brodbacken erfunden und den Menschen gelehrt habe.[3] In dieser Ueberzeugung wurzelt die attische Triptolemoslegende.

Eine andere Weiterbildung des ursprünglichen Gedanken-

[1] Il. V 499:

> *Ὡς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱερὰς κατ' ἀλωὰς*
> *ἀνδρῶν λικμώντων, ὅτε τε ξανθὴ Δημήτηρ*
> *κρίνῃ ἐπειγομένων ἀνέμων καρπόν τε καὶ ἄχνας.*

Vergl. die *Δημήτηρ λικμαίη*, welche nach einem Gedichte des Zonas aus Sardes (Anth. Palat. VI 98. Suid. s. v. *λικμῖνος*) in Verbindung mit den 'furchendurchwandelnden' Horen Ernteopfer empfängt. AWF. 248.

[2] Damit widerlegt sich, was Bötticher, Baumcultus der Hellenen S. 50, und Overbeck, Gr. Kunstmyth. III (II 4) 409, aus der Erysichthonsage über die Verehrung der Demeter in Gestalt eines Baumes gefolgert haben.

[3] S. die Belege bei Preller Dem. u. Perseph. 326. Anm. 34.

vorraths der Demetermythe bestand in der Ausdehnung des Machtgebietes der Göttin auf die Gartenfrüchte. Die Gemüsekräuter (*λάχανα, ὄσπρια, χέδροπα*) hiessen *Δημήτρια σπέρματα*[1], und die Pheneaten wollten die Hülsenfrüchte (*ὄσπρια*) mit Ausnahme der den grossen Göttinnen zu Eleusis verhassten Bohnen aus der Hand der Demeter erhalten haben.[2] Dass die Aecker häufig mit Obstbäumen (Il. IX 541 ff.) eingefriedigt wurden, war ein Anlass mehr, auch die letzteren in den Wirkungskreis der Göttin hineinzuziehen. Bei Kallimachus bringt sie auch die rothbackigen Aepfel, wie sie die Aehre reift und den Ackerstier, den Gehilfen des Menschen bei den geweihten Arbeiten, nährt.[3] In Selinus und Megara verehrte man eine Demeter *μαλοφόρος*.[4] Schliesslich wird der gesammte Fruchtsegen aller Jahreszeiten (*ὥρια* Od. IX 131, vergl. *ὡραῖος*) der Gegenstand ihrer Pflege. Auf Münzen von Smyrna aus der Zeit Domitians tritt in diesem Sinne eine Demeter *ὡρία* auf.[5] Doch bleibt die Verallgemeinerung des Wesens der Ackerbaugöttin, welche schon wegen der Jugend des Gemüse- und Obstbaus in Griechenland[6] die Vermuthung der Unursprünglichkeit gegen sich hat, immer vereinzelt und erklärt sich im einzelnen Falle mehrfach aus rein localen Gründen; so der Anspruch der Phytaliden, aus Demeters Hand die erste Feige erhalten zu haben (Pausan. I 37, 2),

---

[1] Galenus zu Hippokr. de acut. morb. XVII: *Σῖτον δὲ ὀναμάζουσιν οἱ ἄνθρωποι μάλιστα μὲν τοὺς πυρούς, ἤδη δὲ καὶ τὰς κριθὰς τούτοις προςνέμουσι καὶ τὰς ζειάς. ἐπὶ πλέον δὲ ἐκτείναντες τὴν προςηγορίαν καὶ τὰ Δημήτρεια καλούμενα σπέρματα συγκαταλέγουσι, φακοὺς δηλονότι καὶ κυάμους καὶ θέρμους, καὶ λαθύρους, ἔλυμόν τε .... καὶ ὅσα τἄλλα τοιαῦτα.*

[2] Pausan. VIII 15, 1. Vergl. Preller Dem. u. Perseph. 319.

[3] Kallim. Hymn. in Cer. 136:

*Φέρβε βόας, φέρε μᾶλα, φέρε στάχυν, οἶσε θερισμόν.*

[4] Der Cult zu Megara hat in Folge der volksetymologischen Umdeutung von *μᾶλα* Aepfel in *μᾶλα* Schafe wieder zu einer ätiologischen Legende Ursache gegeben. Vergl. Pausan. I 44, 4. Sauppe Götting. Nachr. 1871. 607 ff. Preller Dem. u. Perseph. 321 Anm. Plew zu Preller Gr. Myth. I 633.

[5] Sallet Zs. f. Numism. IV 315 ff.

[6] Vergl. Hehn Kulturpflanzen und Hausthiere[2] 61. 204. 269. 329.

aus dem überwiegenden Ansehen der Göttin des benachbarten Eleusis.

Noch in mannigfachen Bildungsproducten gewähren Sitte und Sprache Anzeichen dafür, dass die Beschränkung der Demetergaben auf die Halmfrucht das Ursprüngliche war. Wo eine Flur durch guten Kornwuchs in eigenthümlicher Weise sich auszeichnete, gewahrte das gläubige Auge ein besonderes Walten der Göttin, und man grenzte ihr gerne daselbst einen heiligen Bezirk (*τέμενος*) ab, in dem sich anfangs wohl nur ein schmuckloser Altar, hernach vielfach ein Tempel erhob. So in der späthomerischen Zeit in dem nach seinen Weizenfeldern benannten Pyrasos in der thessalischen Phthiotis (Il. II 695), so in Eleusis am rarischen Gefilde. Das getreidereiche Thasos hiess *Δημήτερος ἀκτή* (Dionys. Perieg. 523. Etym. M. 820, 40). Den heiligen Bezirk schmückte bald ein schattiger Hain, der nachmals bei wenigen Demeterheiligthümern fehlte. — Nur auf die Brodfrucht erstreckt sich die metonymische Uebertragung des Namens der Spenderin auf das Geschenkte. Wie man Bakchos, Dionysos für Wein sagte, ward Demeter zu einem Namen des Getreides[1] oder des Brodes.[2] Ein ungenannter Dichter, vermuthlich ein sehr junger archaisirender aus der alexandrinischen Periode, führte diese Metapher in einer Weise fort, welche den Anschein erwecken könnte, als ob er den Nachhall einer alten und volksthümlichen Vorstellung verwerthe. Er erwähnt des Kornschnitts mit den Worten:

Wenn die Jünglinge dann Demeters Glieder zerschneiden.[3]

Die einzelnen Wortformen entsprechen altepischem Gebrauch, der ganze Vers aber macht den Eindruck des Gesuchten und Gekünstelten, und Plutarch bringt das Citat als ein Beispiel

---

[1] Vergl. das Orakel bei Herodot VII 142:
*Ἦπου σκιδναμένης Δημήτερος ἢ συνιούσης.*

[2] Oppian. Halieut. III 463.

[3] Plut. de Is. et Osir. 66: *Ποιητής δέ τις ἐπὶ τῶν θεριζόντων·*
*Ἦμος ὅτ' αἰζηοὶ Δημήτερα κωλοτομεῦσιν.*
Es ist wohl sicher anzunehmen, dass Plutarch den Vers nicht aus dem Originale, sondern aus der gelegentlichen Anführung eines Grammatikers oder Lexicographen schöpfte.

für rationalistische Religionszerstörung. Eine besonnene Kritik wird sich daher durch die vollere Personification nicht beirren lassen und es vorziehen, bis auf Weiteres den Gedanken an eine aus einem älteren Zeitalter der Dichtkunst herrührende Reliquie abzuweisen, welche — wenn als solche erwiesen — freilich von hoher Bedeutsamkeit würde.

Die Erstlinge der Ernte brachte man am Erntefeste z. B. auf Kos der Geberin des Getreidesegens zum Genusse dar.[1] Ein Gedicht der Anthologie führt einen kleinen Landmann, einen griechischen Kolonisten, vor Augen, der selbst im fremden Lande (Lydien) den heimischen Väterbrauch fortübt, der Demeter Likmaiê nach dem Ausdrusch den ihr gebührenden Antheil von der Ernte (μοῖραν ἀλωίτα) auf einen hölzernen Dreifuss zu stellen.[2] An einigen Stätten fand auch jene abgeleitete Vorstellung, dass Demeter den gesammten Fruchtsegen des Jahres gewähre, im Cultus Ausdruck. Der 'schwarzen Demeter' feierten die Einwohner von Phigalia jährlich ein communales Erntedankfest nach Einsammlung aller Früchte des Jahres, wobei sie Obst und Weintrauben nebst Honigwaben und ungereinigter Schafwolle auf den vor ihrer Höhle stehenden Altar legten und als Spende Oel darüber gossen. Den heiligen Dienst versah eine Priesterin und jedesmal der Jüngste von den drei aus der Bürgerschaft erwählten Hierothyten. Ausserdem brachten Private auch wohl ausserhalb des bestimmten Tages Früchte als Gaben dar.[3] Vor die Bildsäule im Heiligthum der Demeter Mykalessia (in Boeotien), dessen Hüter der idäische Daktyl Herakles sein sollte, trug man von allen Früchten, welche zur Zeit der Obsternte zu reifen pflegen (ὅσα ἐν ὀπώρᾳ πέφυκεν ἡ γῆ φέρειν); es ging die Rede, sie hielten sich das ganze Jahr hindurch

---

[1] Theokr. Id. VII 3 in der Schilderung eines vermuthlich auf der Insel Kos wirklich erlebten Erntefestes: τᾷ Δηοῖ γὰρ ἔτευχε θαλύσια. — v. 31: ἁ δ' ὁδὸς ἅδε θαλυσιάς· ἦ γὰρ ἑταῖροι ἀνέρες εὐπέπλῳ Δαμάτερι δαῖτα τελεῦντι ὄλβω ἀπαρχόμενοι· μάλα γάρ σφισι πίονι μέτρῳ ἁ δαίμων εὔκριθον ἀνεπλήρωσεν ἀλωάν.

[2] Zonas aus Sardes. Anth. Palat. VI 98. Vergl. AWF. 248.

[3] Pausan. VIII 42, 5.

frisch (Pausan. IX 19, 4). Der Daktyl Herakles als Genosse der Demeter gibt einen Anhalt, um mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Einrichtung dieser Form des mykalessischen Gottesdienstes frühestens in den Anfang des sechsten Jahrhunderts d. h. in die Zeit des Epimenides und Solon zu setzen.[1]

Demeter ist freilich schon in der ältesten Poesie in idealer Menschengestalt gedacht und daher mit denselben epischen Beiwörtern ausgestattet, welche auch anderen Göttinnen zustehen,[2] aber der Tafelrunde der Olympier gehört sie bei Homer noch nicht an. Wenn gleich dann später der Homeride auch sie, der Analogie aller übrigen Götter folgend, im Olympos zu Hause sein lässt, bleibt für alle Folgezeit ihr Auftreten ein derartiges, dass deutlich das Gefühl durchbricht, sie habe eigentlich im Saatfeld selbst ihre Stätte, entfalte in diesem gleichsam als immanente Macht ihr Wesen und ihre Wirksamkeit. K. Lehrs, einer der feinfühligsten Beobachter griechischer Anschauung, bestätigt diesen Eindruck, indem er (Populäre Aufsätze 290) Demeter eine Göttin nennt, 'als deren gewöhnlichen Wohnplatz man sich die Erde dachte.' Er sagt, dass 'Demeter, wiewohl eine hohe olympische Göttin, doch als Getreidegöttin, ihrer Gabe und ihrem Amte gemäss, als vorzugsweise auf der Erde hausend und schaltend in der Phantasie stand,' 'auf den Feldern, und der Felder sich freuend.' Es ist daher erklärlich, dass von den Zuständen des Getreides einige poetische Bilder entlehnt werden, um die Gestalt oder den Namen der Göttin damit zu schmücken. Das Beiwort goldgelb, blond (ξανθός), in der epischen Poesie nicht selten von den Haaren hervorragender Helden und Heldenfrauen (Menelaos, Achilleus, Meleager, Odysseus, Agamede) gebraucht, enthält in seiner Anwendung auf Demeter (Il.

[1] Vergl. Strube Studien über den Bilderkreis von Eleusis S. 51 ff.

[2] Sie ist von lieblicher Gestalt (πολυήρατον εἶδος ἔχουσα Hymn. 315); Locken umwallen ihr Haupt (εὐπλόκαμος Od. V 125. καλλιπλόκαμος Il. XIV 326. ἠΰκομος Hymn. 297. 315) wie das der Eos, Athene, Artemis, der Nymphen u. s. w. Ihre Stirn schmückt ein Kranz (καλλιστέφανος Hymn. 251. 295. ἐϋστέφανος Hes. O. e. D. 300. Hymn. 224) gleich der Aphrodite Od. VIII 267. Ihre schönen Füsse werden hervorgehoben (καλλίσφυρος Hymn. 453).

V 500. Hymn. in Cer. 302), d. h. deren Haupthaar, wohl eine Anspielung (nichts anderes) auf die goldene Farbe der reifen Aehren, wie in seiner Verwendung für den χρυσοκόμης Phoibos Apollon auf die Sonnenstrahlen. Aehrenbekränzt (σταχυοστέφανος) heisst die Göttin in einem Epigramm des Philippus v. Thessalonich (Anth. Palat. VI 104) 1. Jh. n. Chr., gewissen Bildwerken entsprechend, in denen sie mit einem Kranze von Aehren auf dem Haupte,[1] oder mit einer ährengefüllten Patera,[2] häufiger noch mit einem Aehrenbüschel oder mit Aehren und Mohnköpfen in der Hand[3] dargestellt wird. Aus der archaischen Periode und der älteren Blütezeit der griechischen Kunst sind uns freilich sichere Beispiele dieser Attribute nicht erhalten;[4] doch dass sie damals noch nicht vorhanden gewesen wären, kann nicht mit Bestimmtheit behauptet werden, da uns über eine ganze Reihe alter Demeterbilder jede genauere Angabe fehlt. Wie dem aber auch sei, unzweifelhaft schlossen die ersten Erfinder dieser Darstellungen an die in den Culten gehegten und bewahrten Vorstellungen von der Göttin sich an (vergl. Overbeck Gr. Kunstmyth. III 438). Die Zugesellung des Mohns zur reifen Aehre verräth die frische Natürlichkeit einer poesievollen lebendigen Anschauung[5]

[1] So auf dem archaisirenden Relief eines Altars in der Villa Colonna zu Rom. Overbeck Gr. Kunstmyth. III (II 4) 420, γ), in der Mehrzahl der auf Bildwerke der Blütezeit zurückgehenden Münzen (Overb. a. a. O. 454), auf Gemmen (Overb. 455), Reliefs und Terracotten (Overb. 513).

[2] Bronzestatuette von Strawberry-Hill. (Overb. 459. 460).

[3] Statuen (Overb. Atlas XIV 22. 23. 24), Reliefs und Terracotten (Overb. 514) und Münze von Perinth (Overb. 454, Münztafel VII 8). Vergl. Theokr. Id. VII 156: ἁ δὲ γελάσσαι δράγματα καὶ μάκωνας ἐν ἀμφοτέραισιν ἔχοισα. Dazu Schol.: τὴν Δήμητρά φησι μὴ μόνον ἀστάχυς ἀλλὰ καὶ μήκωνας ἔχειν.

[4] Beachtungswerth ist jedoch ein sehr alterthümliches Agalma auf Münzen des Demetrius III, hinter dessen Schultern zu beiden Seiten des Kopfes Aehren emporragen. Overb. 414.

[5] Vergl. F. G. Welcker Tagebuch einer griechischen Reise. Berlin 1865. Bd. II S. 16: 'Wir schritten (in der Nähe des Piräus, Anfangs Mai) durch hohen Roggen und Gerste, zum Theil stark durchwachsen von der hochrothen Mohnblüthe, die so häufig im Peloponnes vorkommt und die Stelle unserer Cyanen einzunehmen

und steht weit ab von bloss symbolischer Ausprägung des abstracten Begriffes Getreidegöttin. Ganz anderer Art, eine gelehrte Allegorie, war das bei den Orphikern beliebte Beiwort der Demeter σταχυοπλόκαμος ährenlockig, Aehren als Locken tragend, veranlasst durch die von den Dichtern jenes Schlages mit Bewusstsein geübte Identificirung der Demeter mit Gê und den althergebrachten poetischen Vergleich der Halme mit den Haaren der Erde (vergl. z. B. Hymn. in Cer. 454 vom rarischen Felde: μέλλεν κομήσειν ἀσταχύεσσιν). Wenn aber Pindar Ol. VI 94 von der rothfüssigen (φοινικόπεζα)[1] Demeter redet, so führt er uns wiederum in lebendigster Anschaulichkeit ein poetisches Bild der Göttin vor die Seele, wie sie leise über das wallende Kornfeld wandelnd in die Spitzen der reifen Aehren

scheint.' Während Demeter Mohn und Aehren mit einander in der Hand trägt, weil beide mit einander auf dem Acker wachsen, und wahrscheinlich in solcher Situation das Feld durchschreitend vor dem inneren Auge der Gläubigen stand, ehe ein Künstler auf den Einfall gerieth, sie so abzubilden, suchte und fand die Gelehrsamkeit späterer Zeit andere Erklärungsgründe für diese Darstellung und legte dieselben in mehreren pragmatischen Legenden nieder. Eine derselben deutete mit volksetymologischem Missverständniss den aus einem ganz fernliegenden Wertstamm (W. mak, μῆκος Länge) entsprungenen Namen des nachmaligen Sikyon, Mâkôn (Strabo VIII 6, 25. Schol. Hes. theog. 535) daher, dass Demeter hier zuerst die Mohnfrucht aufgefunden habe. Μηκώνη εἴρηται, ὅτι ἐνταῦθα εὗρε τὸν τῆς μήκωνος καρπὸν ἡ Δημήτηρ. Etym. M. 583. 56. Zwei andere Sagen, die Servius zu Verg. Georg. I 212 anführt, verrathen attischen Ursprung: Cereale papaver:... vel quod Ceres usa est eo ad oblivionem doloris: nam ob raptum Proserpinae vigiliis gustato eo acta est in soporem; vel quia Myconem (l. Mecenem) Atheniensem dilexerit Ceres et transfiguratum in papaverem tutelae suae iusserit reservari, vel quia pani aspergatur.

[1] Φοίνιξ bedeutet in dieser Zusammensetzung nicht sowohl die Purpurfarbe, als ein helleres Roth, gelbroth (vergl. rubicunda Ceres. Verg. Georg. I 297), wie denn z. B. Pindar das Wort namentlich für das Licht der Flamme verwendet (Ζεὺς φοινικοστερόπας Ol. IX 6, φλὸξ φοίνισσα Pyth. I 24, vergl. φοίνιξ πυρὸς πνοά Eur. Troad. 832). Homer bezeichnet so u. a. das Dunkelgelb des Löwenfelles, des Schakals u. s. w. Von Pindar dürfte der Ausdruck φοινικο- für die Farbe der reifen Aehren hauptsächlich aus metrischen Rücksichten gewählt sein.

kaum merklich mit den Füssen eintaucht, so dass diese von röthlichem Schimmer umflossen werden. Nachgebildet hat der Dichter der Form nach das Wort dem homerischen ἀργυρόπεζα silberfüssig für die Wassermuhme Thetis, unter deren Füssen die Wellen des Meeres silbern aufschäumen; wie gut er letzteres Epitheton versteht, lehrt die Anwendung, welche er Pyth. IX 9 davon auf Aphrodite macht, die schaumgeborene, aus dem Meere aufsteigende (ἀναδυομένη, πελαγία, θαλασσία, ποντία. Welcker Gr. Götterlehre II 705 ff. Preller Gr. Myth. I 281 ff.). Wir dürfen daraus schliessen, dass ihm die Naturpoesie des Vorgangs, für den er den Ausdruck φοινικόπεζα erfand, als eine Analogie zum Auftreten der Nereide noch unmittelbar und mit voller Bestimmtheit im Bewusstsein stand.

Auch eine vorsichtige Forschung wird die Möglichkeit vereinzelter Spuren sehr alter in der übrigen Litteratur verlorener oder niemals verzeichneter populärer Anschauungen und Redewendungen in Bezug auf die Göttin selbst bei später Bezeugung anerkennen dürfen. Eine solche Spur gewährt unzweifelhaft das Wort 'Δημητρειόληπτος (l. Δημητρόληπτος) cererosus', welches Labbaeus in seiner Collection griechisch-lateinischer Glossare aus wir wissen nicht mehr welcher Quelle erhalten hat (Festus 54. XXXIV O. Müller). Dieser Ausdruck — falls er nicht erst als Uebersetzung von Cererosus erfunden ist — bezeugt die noch ganz elementare Volksvorstellung, dass die Nähe oder die Berührung der Göttin, wie diejenige der Nymphen[1] und der Geister[2] Krankheit, Irrsinn bewirke.[3] Sie hat das unmittel-

[1] Vergl. νυμφόληπτος. AWF. 36.

[2] Vergl. den Nachweis von E. Rohde (Gr. Roman S. 387), dass gleich unserem 'Elfenschlage' (Grimm Myth. 429) der Schlag eines Gespenstes in den ephesischen Geschichten des Xenophon v. Ephesus die ἱερὰ νόσος zu wege bringe, und dass auch Hippokrates I S. 593 (Kühn) die ἔφοδος ἡρώων (Verstorbener) als Ursache derselben Krankheit nenne.

[3] Denselben Sinn haben die lat. Worte cererosus, cerritus d. h. ein von Ceres bethörter, gestörter, mit Irrsinn geschlagener Mensch, welche zu Ceres sich verhalten, wie lymphatus, larvatus zu lympha und larva, fulguritus auritus vestitus zu fulgur auris vestis

bare Zusammentreffen der Demeter mit den 'Ergriffenen' in Feld und Flur zur Voraussetzung und verräth dadurch antiken Charakter; auch ist ja bekannt, wie vielfach selbst in die jüngsten Ausläufer der griechischen Lexicologie Notizen von höchster Alterthümlichkeit sich gerettet haben.

Wir kommen zu der ältesten mythischen Erzählung über Demeter, welche uns überliefert ist, zugleich der einzigen, von der Homers Gedichte Kunde geben. Sie liefert nicht allein den vollgiltigen Beweis, dass Demeter von Hause aus nicht im Olympos, wohl aber im Saatfeld heimisch war, sondern sie bezeugt auch eine Auffassung, nach welcher dieselbe nicht sowohl Spenderin, als vielmehr Erzeugerin, Hervorbringerin der Kornfrucht, des Getreidesegens war. In der Odyssee V 125 ff. beklagt sich Kalypso und führt mehrere Beispiele dafür an, dass die Götter die Liebesbündnisse der Göttinnen mit sterblichen Helden beneiden und hindern:

Als mit Jasion einst die schöngelockte Demeter
Eigenem Muth willfahrend auf dreimal geackertem Saatfeld
Ruht' in Liebe gesellt, nicht lang unkundig der That war
Zeus, der jenen erschlug mit geschleuderter Flamme des Blitzes.[1]

Hier wird auf eine weiter verbreitete Sage angespielt, deren Inhalt durch diese kurze Andeutung nicht erschöpft wurde und in anderen Erzeugnissen des epischen Gesanges ausführlicher dargelegt war. Ein solches Stück altepischer Poesie benutzte augenscheinlich noch der Verfasser der hesiodischen Theogonie in dem die Ursprünge der Heroen behandelnden Theile des Gedichtes. Aus demselben entnahm er den Stoff und theilweise den Ausdruck der Verse 969—971:

(vergl. Corssen Beitr. z. ital. Sprachk. Lpzg. 1876. S. 241). Nonius S. 31: Cerriti et Larvati, male sani et aut Cereris ira aut larvarum incursatione animo vexati. Vergl. Serv. zu Verg. Aen. VII 377. Glossar. Labb. (Festus 54 O. Müller): ceritus (l. cerritus) παρεμμανής, παρεμφάρακτος. Paulus Diac. 54: cerritus furiosus.

[1] Ὡς δ' ὁπότ' Ἰασίωνι ἐϋπλόκαμος Δημήτηρ,
ᾧ θυμῷ εἴξασα, μίγη φιλότητι καὶ εὐνῇ
νειῷ ἔνι τριπόλῳ· οὐδὲ δὴν ἦεν ἄπυστος
Ζεύς, ὅς μιν κατέπεφνε βαλὼν ἀργῆτι κεραυνῷ.

Siehe Demeter gebar, die heilige Göttin, den Plutos,
Als mit Jasios sie auf dreimal geackertem Brachfeld
Traulicher Liebe gepflegt in Kretas fruchtbarem Eiland.[1]

Die folgenden schleppend angehängten und durch Anakoluthie als Flickwerk gekennzeichneten VV. 972—974:

Ihn, der ein heilsamer geht durch Land und Meeresgewässer
Rings, den Begegnenden aber und wem in die Händ' er gelangt ist,
Den umhäuft er mit Gut und gewährt ihm Fülle des Reichthums.[2]

halte ich für den späteren Zusatz eines Interpolators, welcher den Plutos der vorgetragenen Fabel, den Dämon der Fruchtfülle, nicht zu unterscheiden wusste von dem Plutos der jüngeren Dichtung, der Personification des durch Handel, zunächst Kornhandel, erworbenen Kapitalreichthums.[3] Homer und Hesiod bieten uns zwei Varianten derselben Sage, keine gewährt die älteste und echte Fassung; doch scheint dieser die hesiodische Erzählung näher zu stehen, als die homerische. Schon in der Urform wird Plutos, der Sohn, enthalten gewesen sein; ohne ihn, um dessen willen die Verbindung der Eltern gedichtet wurde, würde der Sage die Pointe fehlen. Das dreimal gewendete Brachland ist der zur Saatbestellung fertig gemachte Acker (γῆ τρὶς ἀροθεῖσα, ἢ κυρίως τρὶς πεπολημένη). Die Alten umbrachen den Boden im Frühjahr, sobald er etwas abgetrocknet war, zum ersten Male, damit er der Sonne zugänglich werde. Zur Vertreibung des Unkrauts wurde im Sommer eine zweite Umpflügung vorgenommen, zur Saatbestellung im Herbst folgte die dritte Bearbeitung. Theophrast

---

[1] Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγείνατο, δῖα θεάων,
Ἰασίῳ ἥρωϊ μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι
νειῷ ἔνι τριπόλῳ, Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ.

[2] Ἐσθλόν, ὃς εἶσ' ἐπὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
πᾶσαν· τῷ δὲ τυχόντι καὶ οὗ κ' ἐς χεῖρας ἵκηται,
τὸν δ' ἀφνειὸν ἔθηκε, πολὺν τέ οἱ ὤπασεν ὄλβον.

[3] Aehnlich urtheilte schon Schömann (Die Hesiodische Theog. S.279): 'Wenn aber Plutos sein (des Jasion) und der Demeter Sohn heisst, so denken wir dabei am natürlichsten zunächst an den durch den Segen des Ackerbaus gewonnenen Reichthum. Die Verse 972—974 fassen aber den Begriff in weiterem Umfange und verrathen, dass es dem Dichter nicht darum zu thun gewesen sei, sich strenge nur an den ursprünglichen Sinn zu halten.'

(hist. plant. VII 1) unterscbeidet demgemäss den *ἄροτος χειμερινός*, *ἄροτος θερινός* und *ἄροτος τρίτος ὁ μεταξὺ τούτων*. Palladius setzt an: Jan. 3. agros proscindere, Juni 1. iterare, Sept. 1. tertiare.[1] Auf dem Boden des Ackers also umarmt Demeter zur Zeit, wann die Saat in die Erde geht, einen Dämon Jasios oder Jasion. Diese beiden Namensformen verhalten sicb wie *Τιμάσιος* zu *Τιμασίων*, *Νικήσιος* zu *Νικησίων*, d. b. die zweite ist eine hypokoristische Weiterbildung der ersten, und diese wiederum entweder die Koseform eines verlorenen Vollnamens bezw. nach Analogie einer solchen (vergl. *Τιμησίθεος*. *Τιμασίπολις*, *Νικησίδικος*) gebildet, oder sie ist die Substantivirung eines Adjectivs nach Art von *Λύσιος*. Das Etymon liegt noch nicht hinlänglich klar: *ἰέναι* und *ἰάομαι* versagen (s. Düntzer Zs. f. vgl. Spr. XIV 201 ff.); am wahrscheinlichsten darf an *ἰαίνω* e r r e g e n, b e l e b e n, erfrischen, wärmen, erfreuen gedacht werden trotz des von Düntzer a. a. O. dagegen geltend gemachten sprachlichen Bedenkens,[2] so dass Jasios in irgend einer Weise und in irgend welcher Schattirung der Bedeutung den Begriff des E r r e g e r s, B e l e b e r s ausdrückt. Dieses Paares Sprössling ist P l u t o s, der Dämon der E r n t e f ü l l e (AWF. 244 ff.), über den ich mich weiter unten ausführlicher auslassen werde. Die Sage muss, ihrer Conception nach, hinter Homer und Hesiods Quelle zurückreichen, da beide aus dem Dämon Jasios schon missverständlich einen Sterblichen machen,[3] Hesiod, indem er ihn einen Heros nennt, Homer, indem bei ihm die Fabel in dem Tode desselben durch den Blitzstrahl des Zeus weiter gesponnen ist. Wer dieses Motiv zuerst einführte, mag von der Ueberzeugung ausgegangen sein, dass ein Mensch, der mit Göttern geruht, sterben müsse[4] (vergl. Semele). Bewahrt die hesiodische Fassung die ältere Namensform Jasios, so könnte die

[1] Vergl. Thaer im Philol. XXIX (1870) 592.

[2] Vergl. Pott, Zs. f. vgl. Spr. VI 336 IX 204. Fick Gr. Personenn. S. 38. WB. d. indog. Spr.[3] II 33.

[3] Vergl. Welcker Gr. Götterlehre I 693: 'Mythisch sind alle drei (Endymion, Orion, Jasion) zu Sterblichen geworden. Zuerst oder an sich ist auch Jasion n u r e i n G e d a n k e.'

[4] Welcker a. a. O.

Localisirung auf Kreta in ihr ein in der ältesten Mythengestalt noch nicht enthaltener Zug gewesen sein,[1] war es aber nicht nothwendig. Die Sage von der Buhlschaft der Demeter in den Furchen des Ackerfeldes gab ohne Zweifel zur Errichtung eines Heiligthumes der Demeter Chamyne in Olympia Veranlassung, deren Bedeutung zu Pausanias Zeit längst vergessen war, so dass die abenteuerlichsten Periegetenfabeln über diesen Namen in Umlauf kamen (Pausan. VI 21, 1). Wie die dargelegten Eigenschaften der Demeter im Keime noch eine Reihe anderer Ideen in sich schliessen, die im Cultus zu fruchtbarer Entwickelung gelangten, wird weiterhin auszuführen sein. Dahin gehört die Beziehung auf das Leben, das Wachsthum und die Fortpflanzung der Menschen, der Charakter der Mütterlichkeit und der Einfluss auf die Veredelung und Sittigung der Lebensweise.

Die Göttin Gaia (Gê) war eine kosmogonische Potenz, der Erdboden als die Urmutter und Nähramme alles Lebendigen (*πάντων μήτηρ, παμμήτειρα*), Demeter ausschliesslich Herbeiführerin, Urheberin oder Gebärerin der Culturfrucht. Erst dem theologischen Systeme der Orphiker war es aufbehalten beide gleichzustellen, und viele Philosophen und Dichter der späteren Zeit folgten ihnen in dieser Combination nach.[2] Diese Identificirung lag bei vernünftelnder Deutung sehr nahe, da die Gaben, welche Demeter spendet, einen Theil der Güter ausmachen, welche Gaia gewährt, weshalb uns bei beiden zum Theil dieselben Beiwörter begegnen (*ἀνησιδώρα, πολυφόρβη, ἀγλαόκαρπος, εὔκαρπος, φερέσβιος, καρποφόρος — καρποὺς ἀνίει*). Es hat sich deshalb unter unseren Mythenforschern

---

[1] Alle übrigen Sagen von Jasion, namentlich die Verflechtung desselben in die Tradition von Samothrake und Troja haben lediglich die homerisch-hesiodischen Andeutungen zum Ausgangspunct.

[2] Preller Dem. u. Perseph. 30—35. Muir Original Sanskrit Texts V. 24—29. Lobeck Aglaoph. 537. Theodoret. Therap. III 771: *Δήμητρα τὴν γῆν καὶ Ὀρφεὺς καὶ ἄλλοι προσονομάζουσι.* Orph. bei Diod. Sic. I 12:

*Γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα.*

Eurip. Bakch. 275:

*Δημήτηρ θεά·*
*Γῆ δ' ἐστίν· ὄνομα δ' ὁπότερον βούλει κάλει.*

die Ueberzeugung als die herrschende Bahn gebrochen, obwohl das griechische Nationalbewusstsein in der älteren Zeit zwischen Demeter und Gê einen Unterschied machte, sei die erstere ihrer Grundidee nach doch nichts anderes als der zur Göttin erhobene productive Erdboden, nur in engerem Sinne als Ackerland gedacht. Und dieser Auffassung scheint für den ersten Blick nicht allein eine indische Analogie,[1] sondern noch mehr die Jasionsage Unterstützung zu gewähren. Denn für jenes Wesen, welches im Zeitpuncte der Saatausstreuung den Lebenskeim der Erntefülle (Plutos) in sich aufnimmt, drängt sich die Deutung auf das Ackerfeld selbst unwillkürlich auf. Doch nicht immer deckt sich die zunächstliegende Auslegung einer Tradition mit deren wirklichem oder ursprünglichem Gedankeninhalt, und einer tiefer gehenden Betrachtung offenbart sich oft ein ganz anders gearteter Zusammenhang. Es muss daher erinnert werden, dass die Deutung der Göttin auf das Numen der Ackerkrume nicht die einzige ist, welche die Jasionsage zulässt. Gê und Sîtâ machen die Saat aus dem Boden aufgehen und werden ausschliesslich dadurch zu Nahrungsspenderinnen, während es für Demeter charakteristisch ist, dass sie (schon bei Homer Il. V 500) in allen einzelnen Phasen der Entwickelung und des Schicksals der Getreide-

[1] Neben Pṛithivî der Allmutter Erde = Gê (auch wie diese mit dem Himmel verbunden, Rigv. VI 51: Dyaush pitaḥ Pṛithivi mâtar = *Ζεῦ πάτερ Γῆ τε μῆτερ*) kennt der Veda eine Göttin Sîtâ d. i. die Ackerfurche. Mit Ausnahme etwa der leuchtenden Morgenröthe tritt uns keine andere Gottheit des Veda in einer so plastischen Gestalt, als eine so äusserst lebendige Personification entgegen. Sie heisst schwarzäugig, braun, an allen Gliedern strahlend, mit Lotos und Aehren und mit goldenem Kranze geschmückt, die herrliche, gütige, goldene Gemahlin des Regengottes Parjanya oder des Donnerers Indra. Die tennumkränzte Urvarâ (das Saatfeld) heisst ihre Schwester. In Dank und Liebe weiht der Fromme nahrungwünschend ihr Lobpreisung und Opfer. Sie ist die reiche ('du bist Reichthum'); man ruft sie an, mit Nahrung herbeizukommen. Ihre älteste Erwähnung enthält das Lied Rigv. IV 57, 6. 7. Grassmanns Uebers. I S. 537 n. 353: 'O reiche Furche, sei du uns nahe, wir verehren dich, damit du uns segensreich, damit du uns fruchtreich seiest. Es möge Indra in die Furche hineingreifen.'

pflanze des Amtes zu warten hat. So erscheint sie zwar auf dem Saatfelde und inmitten desselben hausend und wirkend, aber nicht in dem Erdreich, unter der Oberfläche desselben. Dieser feststehende, durchgehende und eingreifende Charakterzug verlegt die Thätigkeit der Demeter in einen ganz anderen Schwerpunct, so dass man Bedenken tragen muss, unbedingt und zweifellos ihn aus einfacher Weiterbildung und Verschiebung des Begriffes der productiven Erdgöttin abzuleiten, sondern berechtigt sein wird, die Frage aufzuwerfen, ob er nicht vielmehr als Anzeichen eines nicht nur quantitativ sondern auch qualitativ verschiedenen Begriffsinhalts zu gelten habe. Wer könnte leugnen, dass die in Rede stehenden Machtbeweise so wie alle übrigen überlieferten Wesenszüge der Göttin, ihr Einfluss auf das Wachsen, Blühen, Reifen sammt den daraus abgeleiteten Hilfsleistungen bei der Erntearbeit, sich befriedigend erklären würden, wenn es ihre ursprüngliche Bestimmung war, das Lebensprincip, die causa efficiens, der cerealischen Vegetation auszudrücken?[1] Auf der Vorstufe ihrer geschichtlichen Erscheinung die immanente Psyche des Halmenvolks, wäre nach dieser Auffassung Demeter nächstdem zur Beherrscherin und Vorsteherin ihres Naturgebietes und der darauf bezüglichen menschlichen Verrichtungen geworden, sie wäre Hervorbringerin, Erzeugerin der Früchte als Personification der in den Pflanzen innewaltenden Triebkraft. Vermählt sich nicht diese bereits, wenn das Korn in die Erde gesenkt wird, mit den von aussen kommenden belebenden Einflüssen, um endlich als Kind das neue Korn, den Erntesegen, zu gebären? So fügt sich auch dieser Vorstellung ungezwungen der Jasionmythus, den wir durch nichts genöthigt sind derb realistisch zu deuten. Welche von beiden Möglichkeiten die annehmbarere sei, lässt sich — wenn überhaupt — so doch an dieser Stelle noch nicht endgiltig entscheiden. Allein das älteste historische Zeugniss, jene Formel *Δημήτερος ἀκτή*

[1] Dies war u. a. auch die Auffassung Ovids (Fast. I 673):
Officium commune Ceres et Terra tuentur:
Haec praebet causam frugibus, illa locum.

(o. S. 225 ff.) spricht zu Gunsten der zuletzt vorgetragenen Annahme und schliesst seinerseits die den Schössling von sich weg emporsendende, in ihren Tiefen ruhig verharrende Erdgöttin aus, da auf diese die Auffassung nicht zutrifft, dass Demeter das oben im Lichte spriessende, wachsende, reifende Getreide mit sich bringt, Führerin und Begleiterin desselben auf seinem Werdegange ist.

## § 4. DEMETER ERINYS UND DEMETER MELAINA.

Ein ansehnlicher Theil der neueren Mythologen hat geglaubt, die älteste Gestalt der Demeter, eine weit ältere als die homerische, in zweien arkadischen Localsagen nachweisen zu können. Letztere sind sogar das Fundament eines grossen Baues und der Ausgangspunct einer wissenschaftlichen Richtung geworden, welche seit einem Vierteljahrhundert die Geister beherrscht, und sie haben dadurch für die Forschung eine Bedeutsamkeit gewonnen, die sie ihrem inneren Werthe nach nicht beanspruchen können. Dieser Umstand nöthigt uns, ihnen eine ausführlichere Erörterung zu widmen, als unter anderen Umständen gerechtfertigt gewesen wäre. Es wird dabei unseres Amtes sein, eine längst gefundene, aber halb verschüttete Wahrheit ans Licht zu ziehen, von Irrthümern zu reinigen und vollends klar zu stellen.

In der Nähe der Stadt Thelpusa in Arkadien mündet am linken Ufer des Ladonflusses ein kleiner Bach, an welchem einst die Stadt Onka gelegen sein sollte, neben der ein nach derselben benannter Hain, Onkeion, die Heiligthümer des Apollon Onkaiatas und der Demeter mit dem Beinamen Erinys umschloss.[1] Von demselben erzählt Pausanias VIII 25 die folgende Sage. König Onkos habe hier geherrscht, ein Sohn Apollons. Als Demeter umherirrte, ihre Tochter zu suchen, sei Poseidon ihr begehrlich genaht. Da verwandelte sie sich in ein Ross und ging mit

[1] E. Curtius Peloponnesos I 371.

den Stuten des Onkos auf die Weide. Poseidon aber, den Betrug erkennend, verfolgte sie und begattete sich mit ihr als Hengst. Anfangs ereiferte sich Demeter über das Geschehene, hernach aber liess sie den Zorn fahren und es gefiel ihr sich im Ladon zu baden. Wegen des Zornes erhielt sie den Beinamen Erinys; denn zürnen heisst bei den Arkadern *ἐριννύειν*; vom Bade aber nannte man sie Lusia. Vom Poseidon gebar sie eine Tochter, deren Namen die Thelpusäer Uneingeweihten nicht sagen dürfen, und das Ross Areion. Deswegen sei Poseidon bei ihnen zuerst Hippios benannt worden.

Diese Sage ist in Wahrheit von den Thelpusäern Jahrhunderte hindurch geglaubt worden. Das beweisen zunächst einige Silbermünzen, die einen Demeterkopf mit Ohrgehäng und Halsband und schlangenartig gelockten Haaren, auf dem Revers ein springendes Ross mit der Ueberschrift *EPIΩN* und der Unterschrift Θ.[1] zeigen.[2] Jener Kopf war unzweifelhaft eine Nachbildung des Bildnisses der Demeter Erinys, welches Pausanias in der Cella ihres Tempels sah. Dasselbe war gleich demjenigen der Lusia von Holz und trug in der Rechten die cista mystica, in der Linken eine Fackel. Beide Statuen hatten jedoch Gesicht, Hände und Füsse aus parischem Marmor. Schon Kallimachus kannte die Sage von der Geburt einer Tochter und wahrscheinlich auch des Rosses Areion durch Demeter Erinys.[3]

Gleichzeitig mit Kallimachus nennt auch Lykophron

[1] Auf einem Exemplare (in der Sammlung des Herrn Six zu Amsterdam) *Θελ*

[2] Theodor Bergk in Gerhard arch. Ztg. Sept. 1847 Beil. 36 und Bulletino dell' Inst. 1848 S. 136 erkannte zuerst in dem springenden Rosse den Areion (*EPIΩN*), in dem Θ die Anfangsbuchstaben von *Θέλπουσα*. Mehrfach (z. B. von Curtius Peloponn. I 396) angezweifelt ist diese Deutung neuerdings siegreich bewährt durch Imhoof-Blumer in Sallet Zs. f. Numism. I 125—133.

[3] Tzetzes zu Lycophr. 1225: *Δημήτηρ Ἐριννὺς τιμᾶται, ὡς καὶ Καλλίμαχος·*

*Τὴν μὲν ὅ γ' ἐσπέρμηνεν Ἐριννὶ Τιλφωσαίῃ*

(l. *Τελφουσσαίῃ*). Vergl. Schneider Callimachea II S. 456 (Fr. 207) u. S. 68.

(Alex. 153. 1040. 1225) den Poseidon und die Demeter Erinys als Eltern des Areion. Bereits 150 Jahre früher wusste Antimachus, der ältere Zeitgenosse des Platon, davon, und noch vor ihm muss die Localsage, litterarisch fixirt, in irgend eine Bearbeitung des thebaischen Sagenkreises Aufnahme gefunden haben, da der zu Kolophon in Lydien wohnhafte Dichter nicht der Erfinder oder der Aufzeichner dieser Geschichte aus mündlicher Ueberlieferung war, sondern dieselbe gleich dem übrigen Stoff seiner Thebais aus schriftlicher Quelle schöpfte, deren seiner Vernunft anstössige Angabe von der Geburt des Rosses durch Demeter[1] er auf rationalistische Weise durch vaterlose Geburt aus der Erde beseitigen zu müssen glaubte.[2]

Eine nah verwandte Sage hatten die Phigalenser. Dreissig Stadien von Phigalia lag der Berg Elaïon; in diesem befand sich eine Höhle, welche der schwarzen Demeter (Demeter melaina) eignete. Vor der Höhle stand inmitten eines von einer Quelle durchrieselten Eichenhaines ein Altar, die Stätte eines jährlich im Herbst begangenen Erntedankopfers (o. S. 233). Von dieser Demeter erzählten die Ortseinwohner ebenfalls, dass Poseidon ihr nach-

[1] Dass sein Gewährsmann diese Angabe machte, geht aus der Bezeichnung des Locals als ἔδεθλον der Demeter Erinys hervor. Diese Verbindung zweier Göttinnen zu einem Begriffe war also schon vorhanden. Da Areion, wie wir sehen werden, als Sohn der Erinys nach Thelpusa kam und noch nach Antimachus als Sohn der Demeter-Erinys allgemein galt, muss er schon vor ihm in letzterer Eigenschaft bekannt gewesen sein. Preller ist daher im Irrthum, wenn er Dem. u. Persoph. S. 150 Antimachus den ältesten Zeugen, S. 156 den Erfinder der Sage von der Geburt des Areion in Thelpusa nennt und erst nach seiner Zeit aus der von ihm als Mutter des Rosses eingeführten Gê die Demeter Erinys durch Missverständniss entstehen lässt.

[2] Die beiden von Pausanias VIII 25, 5; 3 aufbewahrten Fragmente der Thebais des Antimachus lauten:

a. Ἄδρηστος Ταλαοῦ υἱὸς Κρηθηϊάδαο
πρώτιστος Δαναῶν εὐαινέτω ἤλασεν ἵππω,
Καιρόν τε κραιπνὸν καὶ Ἀρείονα Θελπουσαῖον,
τόν ῥά τ' Ἀπόλλωνος σχεδὸν ἄλσεος Ὀγκαίοιο
αὐτὴ γαῖ' ἀνέδωκε, σέβας θνητοῖσιν ἰδέσθαι.

b. Δήμητρος τόθι φασὶν Ἐρινύος εἶναι ἔδεθλον.

gestellt und sich mit ihr in Rossgestalt begattet habe. Beider Kind sei die Göttin, welche von den Arkadern Despoina genannt werde. Von der Geburt eines Rosses wussten sie nichts. Theils aus Unwillen über ihre Vergewaltigung, theils aus Schmerz über den Raub der Persephone habe Demeter ein schwarzes Gewand angelegt und sich in jene Höhle zurückgezogen. Sie sei darin lange Zeit verborgen geblieben, da verging jede Frucht der Erde und die Menschen starben vor Hunger, bis Pan zufällig auf dem Berge jagend das Versteck der Göttin entdeckte und sie darin auf einem Felsstücke sitzend antraf, in ein schwarzes Gewand gehüllt und statt des menschlichen Hauptes einen Pferdekopf tragend; worauf Zeus durch die Moiren sie zur Besänftigung ihres Zornes bewog. Aus diesem Grunde hätten die Phigalenser die Höhle geweiht und ein Bild von ihr aufgestellt, welches sie darstellte gerade so, wie Pan sie gefunden. In der einen Hand habe sie eine Taube, in der anderen einen Delphin gehalten, und Schlangen und andere Thiere seien an das mit langer Mähne versehene Rosshaupt angefügt gewesen. Die Göttin hiess 'die Schwarze', weil sie ein schwarzes Gewand trug. (Pausan. VIII 42, 2. 3). So lauteten zur Zeit des Antoninus Pius die mündliche Volkssage[1] über den Ursprung des Cultus der Demeter

[1] Michaelis und Conze haben beim Besuch von Phigalia an der Hand des Pausanias die Höhle im Elaïon wieder aufgefunden und schildern ihren schauerlichen Eindruck. Die Stelle des Demeterheiligthums nimmt heutzutage eine kleine Kapelle der Madonna ein, an deren Feste die Einwohner der Umgegend wie vor Alters zur Feier zusammenströmen. Man erzählt, am gegenüber liegenden Ufer der Neda sei ein hochheiliges Bild der Mutter Gottes gewesen. Als aber einst im Schlosse ein Bruder sich in seine Schwester verliebte, verliess die 'h. Jungfrau' aus Abscheu die Burg und schlug ihren Sitz in der erwähnten Grotte auf. (Annali dell' Instituto di corr. arch. 1861 S. 59). Die Reminiscenz an den Dienst der Göttin und den Incest mit dem Bruder (Poseidon) ist offenbar, nur ward die Frevelthat von dem verehrten Wesen auf ein fingirtes Liebespaar übertragen; aber fraglich bleibt es, ob der neue Cult und die neue Sage in ununterbrochener Folge die Tradition des Alterthums fortsetzen, oder irgendwann geübten gelehrten Einflüssen ihre Entstehung verdanken.

Melaina und die Aussagen über die damals gangbaren Vorstellungen von der letzteren, welche Pausanias von den phigalischen Bauern erfuhr, als er nach zweien aus einer schriftlichen Quelle ihm bekannten Bildern der Demeter, einem angeblich vor undenklichen Zeiten untergegangenen Schnitzwerk und einer späteren Erzstatue aus der äginetischen Schule sich erkundigte. Den litterarischen Bericht, den Pausanias seinen Fragen zu Grunde legte,[1] hat er uns ebenfalls aufbewahrt. Derselbe stammt allem Anscheine nach aus einem (periegetischen?) Werke der alexandrinischen Periode und gibt augenscheinlich die Legende wieder, welche zur Zeit des Verfassers von den Exegeten zu Phigalia, halbgelehrten Leuten, über die Entstehung der Statue von Onatas Hand und des Herbstopfers der Bürgerschaft (o. S. 233. 246) vorgetragen wurde. Ein erstes Bruchstück dieses Berichtes ist Pausan. VIII 5, 5 in die arkadische Königsgeschichte verwoben. Unter des Phialos, des Epenymen von Phigalia, (mundartlich Phialia)[2] Sohne Simos ging das alte Schnitzbild der Demeter Melaina zu Phigalia durch Feuer zu Grunde, zum Omen, dass derselbe bald sein Leben verlieren werde. Hierauf bezieht sich der von der mündlichen zur schriftlichen Quelle des Pausanias überleitende Satz VIII 42, 3: *'Τοῦτο μὲν δὴ τὸ ξόανον κτλ.* Wessen Werk nun dieses Schnitzbild war und auf welche Weise es die Flamme (*ἡ φλόξ* mit best. Artikel) verzehrte, erinnern sie (die von Pausanias danach befragten Phigalier) sich nicht mehr.' Und dann fährt VIII 42, 4 bis *τοῦ Μήδου* der Auszug aus dem litterarischen Gewährsmann fort: Als das alte Schnitzbild dahin war, weihten die

[1] Auf den Unterschied der mündlichen Quelle des Pausanias von der schriftlichen zuerst mit treffenden Gründen hingewiesen zu haben, ist das Verdienst E. Petersens (Kritische Bemerkungen zur Geschichte der griechischen Kunst. Plön 1871). Schon die äussere Form (rein historische Darstellung in directer Rede) scheidet die Mittheilungen aus dem Buch von denjenigen aus dem Volksmund (*κατὰ ταὐτά σφισιν οἱ Φιγαλεῖς νομίζουσιν — λέγουσιν — φασὶν οἱ Φιγαλεῖς — φασὶν* — mit folgender indirecter Rede).

[2] Oder Phialeia. Curtius Peloponnesos I 343 n. 27. Bursian Geographie von Griechenland II 251.

Phigalier kein anderes und vernachlässigten auch grossentheils die Fest- und Opfergebräuche, bis endlich *Unfruchtbarkeit* über das Land kam und die Pythia, bei der sie Hilfe suchten, ihnen den Rath gab, die *Höhle, in der sich die rossvermählte Demeter versteckte*, (ἱππολεχοῦς Δηοῦς κρυπτήριον ἄντρον) aufs neue mit göttlichen Ehren zu schmücken und die zürnende Göttin durch Opferspenden des ganzen Volkes (πανδήμοις λοιβαῖς) zu versöhnen.[1] Jetzt bestellte man bei dem äginetischen Bildhauer Onatas[2] eine Erzstatue, welche dieser theils nach einer Zeichnung des älteren Cultbildes, theils nach einem Traumgesichte vollendete, und die Göttin wurde weit mehr als früher in Ehren gehalten.

Vernehmlich um das Kunstwerk des Onatas zu sehen, besuchte Pausanias auf seiner Wanderung Phigalia; kein Lebender entsann sich der Existenz desselben; nur ein hochbetagter Greis wusste zu sagen, dass drei Menschenalter vor ihm ein Felsstück von der Decke der Höhle herabgefallen sei, und er hatte gehört oder er vermuthete nur, ohne damit das einstige Vorhandensein bezeugen zu wollen, dass dadurch das von dem Fragesteller erwähnte Bildwerk zertrümmert und verschüttet sei. Die Beschaffenheit des Gesteins überzeugte zwar Pausanias sowie die neueren Reisenden Michaelis und Conze durch den Augenschein von der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit eines derartigen Hergangs. Dennoch ist die Aussage jenes Greises schwerlich als historisches Zeugniss verwendbar. Für die Existenz eines dem alten Aegineten zugeschriebenen Erzbildes in der Diadochenzeit besitzen wir dagegen in dem litterarischen Gewährsmann des Pausanias einen Bürgen, dessen Glaubwürdigkeit nichts dadurch verliert, dass er der einzige ist. Für sich betrachtet — wie billig ist — geben seine Worte keinerlei Aufschluss über die Gestalt, welche der Künstler der Göttin verlieh, nur soviel geht aus der Combination oder Tradition, dass

[1] Der Orakelspruch verräth sich durch Ton und Sprache als archaisirendes Machwerk alexandrinischer Gelehrsamkeit.

[2] Des Sophokles Zeitgenossen um 460 v. Chr.

Onatas ein uraltes Cultbild — über dessen Aussehen uns der Autor ebenso wenig eine nähere Andeutung gewährt — zum Muster nahm, wohl mit Sicherheit hervor, dass seine Darstellung ein archaisches Gepräge trug und an die hie und da erhaltenen Götterbilder erinnerte. Nach allen kunstgeschichtlichen Analogien aber muss man die Form des Erzbildes als rein anthropopathisch ohne Zusatz thierischer Gliedmassen voraussetzen.

Wenn die Einwohner von Phigalia auf die Anfragen des Pausanias einerseits leugneten, jemals etwas von dem Kunstwerk des Onatas gehört zu haben, andererseits aber erzählten, Demeter habe mit einem Pferdekopf ausgerüstet in der Höhle auf einem Steine gesessen und sei so in einem Götterbilde (Agalma) dargestellt gewesen, das zu unbekannter Zeit und auf unbekannte Weise sein Ende fand, so ist es klar, dass sie in der Thatsache des ehemaligen Vorhandenseins einer Bildsäule eine dunkle Erinnerung eben an die Statue des Onatas (nicht an das der gelehrten Mythologie angehörige ξόανον der Urzeit) festhielten, dass sie aber die Einzelheiten der Beschreibung grösstentheils aus den näheren Umständen entnahmen, mit welchen die fruchtbare und leicht entzündliche Einbildungskraft des Volkes die Sage von der Vermählung des Poseidon Hippios mit Demeter und von dem Verborgensein der letzteren in der Grotte ausgeschmückt hatte,[1] während es andererseits nicht mehr als wahrscheinlich ist, dass sich auch einzelne Erinnerungen an die von Onatas gewählte Darstellung der Göttin mit dem aus der Sage fliessenden Phantasiebilde derselben verwirrten und verwoben.[2] Das erstere Element werden wir in dem Semitheriomorphismus des Götterbildes, das letztere in den demselben beigelegten Attributen Taube und Delphin, vielleicht auch in den nur ganz äusserlich dem Pferdekopf angefügten Schlangen und anderen Thieren vermuthen dürfen. Denn diese stören die Harmonie der poetischen Conception, jene verrathen sich als Bestandtheile einer beschreibenden Schilderung und lassen

[1] Petersen a. a. O. 39.40. Overbeck Gr. Kunstmyth. III (II 4 411.
[2] Petersen a. a. O. 41. Overbeck a. a. O.

sich am besten erklären, wenn sie aus der wirklichen Anschauung einer objectiven Vorlage entstanden sind. Der Delphin war ein allbekanntes Attribut des Poseidon, die Taube der Vogel Aphroditens. Auf der schönen Kamee des Tryphon (Millin Myth. Gal. D. A. Taf. XLI 198) tragen Eros und Psyche auf dem Gange zum Brautbett je eine Taube gerade so in der Hand, wie hier Demeter; Buhlerinnen weihten ihrer Göttin marmorne Tauben als Votivbilder. So mochte Onatas an seinem durchweg menschlichen Demeterbilde durch Vereinigung dieses Fisches und dieses Vogels in den Händen der Göttin symbolisch die Sage von der Buhlschaft derselben mit Poseidon zum Ausdruck bringen, ohne die Gesetze der Schönheit zu verletzen. Den Schlangen aber, die dem Pferdekopf fremdartig sind, könnte die Erinnerung an eine Darstellung zu Grunde liegen, welche den Kopf des Erzbildes der Göttin zu Phigalia, ähnlich wie den der thelpusischen Demeter, von Schlangen oder schlangenartigen Haaren umleckt zeigte. In diesem Falle müsste man freilich annehmen, dass der Künstler seine Demeter als Erinys darstellen wollte, dass die Sage von Phigalia eine Sprossform der thelpusischen war und zu seiner Zeit noch deutliche Spuren davon aufwies, endlich dass Onatas — falls die Ueberlieferung wirklich ein Recht hatte, ihn als Urheber des Erzbildes zu bezeichnen — sich auffallend schnell beeilt hatte, die so eben durch Aeschylus Eumeniden aufgebrachte theatralische Charaktermaske der Erinyen ins Plastische zu übertragen. Wie dem nun auch sei, Pausanias hatte von den so eben besprochenen Verhältnissen keine Ahnung; er machte den Schluss, ein Götterbild so geartet wie das von seinen Fragebeantwortern geschilderte könne nur ein Schnitzbild gewesen sein, er identificirte es demnach mit dem unter Simos verbrannten ξόανον seiner schriftlichen Quelle und machte aus dem ἄγαλμα ein ἄγαλμα ξύλον.

Nennen wir die Volkssage A, die Exegetenfabel des schriftlichen Berichtes B. Bei dem Vergleiche beider ergibt sich, dass die wesentlichen Bestandtheile der ersteren schon damals im Volksglauben vorhanden gewesen sein müssen, als die letztere aufkam, da die Bezeichnung

Phigalias als 'Verbergungshöhle der rossvermählten Demeter' (Tropus des Theils für das Ganze) auf sie als auf eine allbekannte Sache anspielt und zugleich den Cult dieser Göttin als die charakteristische Merkwürdigkeit der Ortschaft erscheinen lässt. Doch auch noch andere Züge, z. B. der Misswachs als Folge der Flucht in die Grotte und Ursache der Einrichtung des Gottesdienstes, müssen nothwendig zum Bestande der alten Sage gehört haben. So wird offenbar, dass B im Ganzen jünger war als A, und das Motiv der Unfruchtbarkeit als Anlass zur Weihung des Götterbildes daher entlehnte. Nachdem wir bisher die äussere Beglaubigung der Zeugnisse für die beiden Demetersagen von Thelpusa und Phigalia in Betracht gezogen haben, darf nunmehr in die Prüfung ihres Inhalts eingetreten werden. Dieser Untersuchung, welcher zuerst L. Preller in seinem Buche Demeter und Persophone Hamburg 1837 S. 149—171 die Fackel angezündet hat, ersteht ein sicherer Gewinn bei der Beachtung gewisser Thatsachen aus der geschichtlichen Entwickelung des griechischen Epos.

Das Epos, wo immer es sich entfaltete, liebt es dem ritterlichen Hauptheldeu als treuen Begleiter ein Ross beizugesellen, welches, als Abkömmlung oder als Geschenk übernatürlicher Mächte mit Wunderkräften ausgerüstet, seinem Besitzer ungewöhnliche Thaten vollbringen hilft. Des Peleus und Achilleus unsterbliche Rosse waren eine Gabe Poseidons (vergl. AWF. 100 ff.) und Geburten einer Harpyie. Auch Adrastos, der Anführer der Sieben, welche den Zug gegen Theben unternahmen, musste ein solches Ross führen; die vorhomerische Dichtung hatte dasselbe einfach als Kriegsross, Streithengst, Areiôn (Kosenamen von Areios, dem Ares geweiht) bezeichnet (vergl. Preller Griech. Myth. I[3] 484) und ganz unbestimmt göttlichen Ursprung ihm zugeschrieben,[1] falls nicht schon damals derselbe, der Sage von

[1] Il. XXIII 346:

*Οὐδ' εἴ κεν μετόπισθεν Ἀρείονα δῖον ἐλαύνοι,*
*Ἀδρήστου ταχὺν ἵππον, ὃς ἐκ θεόφιν γένος ἦεν.*

den Rossen des Peleus entsprechend, näher dahin bestimmt wurde, dass Poseidon Hippios und eine Harpyie die Eltern des Areion gewesen seien.[1] Poseidon tritt in dieser Genealogie als Vater auf, weil die Rosse seine Schöpfung sind, die Windsbraut als Mutter soll die Schnelligkeit des Heldenrosses motiviren. In dieser Eigenschaft rettete nach der alten Thebais Areion den Adrastos, als dieser von Theben fliehen musste,

'Hüllend in Trauer den Leib, auf dem dunkelgemähnten Areion'.[2]

Hesiod eignete sich die Figur des Areion aus den Liedern des thebaischen Sagenkreises an und stattete den Herakles damit aus, der bei ihm in Thessalien im Haine des pagasäischen Apollon sich dieses Heldenrosses gegen Kyknos bedient. (Sc. Her. v. 120). Die kyklischen Bearbeitungen der Thebais nahmen in der Genealogie des Areion eine kleine Veränderung vor, indem sie ihn von Poseidon und einer der Erinyen erzeugt sein liessen,[3] um nachdrücklich hervorzuheben, dass er im Dienste der Rachegöttinnen stehe, welche das Haus des Labdakos dem Untergange geweiht haben.[4] Indem nun zugleich die Dichtung Hesiods herangezogen und die Erinys der Adrastossage mit der Tilphossischen Erinys, welche den Drachen des Kadmos zeugte, combiuirt wurde, nahm die Sage des Areion in der kyklischen Thebais folgende Gestalt an. (Schol. zu Il. XXIII 346: *ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς κυκλικοῖς*): Poseidon zeugte mit der Erinys an der

[1] Vergl. Schol. Vict. zu Il. XXIII 346: *Οἱ δὲ νεώτεροι* (d. h. die vorkyklischen Bearbeiter der Thebais, s. Preller Dem. u. Perseph. 155 Anm. 29) *Ποσειδῶνος καὶ Ἁρπυίας αὐτὸν γενεαλογοῦσιν.*

[2] Pausan. VIII 25, 5: *Ἐν δὲ τῇ Θηβαΐδι, ὡς Ἄδραστος ἔφευγεν ἐκ Θηβῶν·*

*Εἵματα λυγρὰ φέρων σὺν Ἀρείονι κυανοχαίτῃ.*

[3] Schol. Vict. zu Il. XXIII 346. S. 613 Bekk: *Οἱ δὲ ἐν τῷ κύκλῳ Ποσειδῶνος καὶ Ἐρινύος (Ἀρείονα γενεαλογοῦσιν).* Hesych. s. v. *Ἀρίων: Ἀρίων, ὁ ἵππος, Ποσειδῶνος υἱὸς καὶ μιᾶς τῶν Ἐρινύων.*

[4] Vergl. auch Welcker Gr. Götterlehre II 491. 492: Die Tilphossische Erinys kann als die dämonische Erinys nach ihrer umfassenden Bedeutung gar wohl auf die Eigenschaft des Arion, Helden im Flug zur Rache zu tragen, bezogen werden.

Quelle Tilphusa nahe bei Onchestos in Böotien das Ross Areion, welches zunächst in den Besitz des Kopreus, d. i. des Viehhofbesitzers (vergl. κόπρος in der Bedeutung Viehstall, Misthof Il. XVIII 575. Od. X 411), Königs von Haliartos, der Nachbarstadt von Onchestos, gelangte, von diesem an Herakles und endlich in dritter Hand an Adrastos kam.

Adrastos war ein peloponnesischer Fürst. Was Wunder, dass der Gleichklang des böotischen Ortsnamens Tilphusa und Onchestos mit den arkadischen Telphusa (Thelpusa) und Onka (o. S. 244) die Einwohner der letzteren Gegend zu der Meinung veranlasste, dor Schauplatz der Begebenheit sei eigentlich bei ihnen zu suchen, der Areion sei im Haino Onkeion von der Erinys geboren; Onkos d. h. der Eponymus des Onkeion sei der erste Eigenthümer des Heldenrosses geweson; von ihm erbat es Herakles, um es als Streithengst auf dem Eroberungszuge nach Elis zu gebrauchen; Herakles aber schenkte es an Adrast! (Pausan. VIII 25, 5. Vergl. Antimachus o. S. 246). Man sieht hier die epische Ueberlieferung der kyklischen Thebais so zu sagen wörtlich auf das fremde Local übertragen. Der thelpusische Areion war also genau derselbe wie der Areion Homers und Hesiods, d. h. ein Gebilde dichterischer Kunst und keineswegs eine echte mythische Personification, mithin weit verschieden von dem Blitz und Donner tragenden Pegasos, der, auch ein Sprosse Poseidons, aus dem Haupte der Gorgo hervorsprang.

Im Haine Onkeion lag ein angesehenes Demeterheiligthum. Augenscheinlich gab dieser Umstand den Anlass, die Erinys der nunmehr daselbst localisirten Areionsage mit der Demeter zu verschmelzen. Ueber den Hergang und die nächsten Antriebe zu dieser Verschmelzung sind wir nicht unterrichtet. Es gibt mehrere Möglichkeiton, zwischen denen der Zustand der Ueberlieferung eine sichere Entscheidung kaum gestattet. Am nächsten liegt die Annahme, dass man einfach auf den Gedanken gerieth, das Wunderross werde, da es im heiligen Bezirk der Demeter geboren sei, auch eine Geburt der Cultgöttin gewesen sein, und dass man von

diesem Vordersatze aus auf Einheit der letzteren mit der Erinys weiter schloss. Wie leicht eine Verschmelzung zweier ganz heterogener mythischer Wesen in Folge bloss localer Identität ihres Cultorts vor sich ging, zeigt unwiderleglich das später noch zu besprechende Zusammenfliessen des Poseidon und des Erichthonios zur Göttergestalt des Poseidon-Erechtheus. Vielleicht war die Sage, dass Demeter bei der Begattung mit Poseidon die Gestalt einer Erinys angenommen habe,[1] ein Ueberbleibsel aus dem ersten Stadium des Verschmelzungsprocesses, der Revers des Satzes, die dem Rosse beiwohnende Erinys war wohl die Göttin des Haines selbst; dass Demeter Erinys Rossgestalt annahm, wäre dann eine jüngere Verunstaltung des Mythus. Doch bemerkt schon Rosenberg[2] mit Recht, dass darin ebenso gut ein euhemeristischer Deutungsversuch der voll ausgebildeten Sage von Thelpusa stecken könne. So wenig die Möglichkeit wird bestritten werden können, dass die Identificirung der beiden Göttinnen auf die angegebene Weise sich vollzog, bleibt es doch schwer begreiflich, wie im fünften oder sechsten Jahrhundert — und früher werden wir die Verpflanzung der Arionlegende von Böotien nach Thelpusa kaum ansetzen dürfen — der bereits hochentwickelte Schönheitssinn und das sittliche Gefühl der Griechen den Gedanken hätte aufkommen lassen, dass eine Göttin vom ethischen Gehalt der Demeter sich durch Vermählung mit einem Thiere befleckte, wenn nicht noch irgend ein ganz besonderer Umstand das Ineinanderfliessen der Furie und der Getreidegöttin begünstigte. Dagegen würde eine ausreichende psychologische Basis nachgewiesen sein, sobald es sich herausstellte, dass die Thierverwandlung und der Bund der Demeter mit dem thiergestalteten Gotte nicht eine Neuschöpfung, sondern Conservirung einer in älterer Zeit entstandenen Ueberlieferung gewesen sei, mit anderen Worten, dass schon in der localen Demeterlegende mehrere Stücke vorhanden waren, welche

[1] Tzetzes zu Lycophr. Alex. 153: *(Δημήτηρ) Ἐρινύϊ ὁμοιωθεῖσα μίγνυται Ποσειδῶνι.* Apollodor. III 6, 8: *Τοῦτον (τὸν Ἀρίονα) ἐκ Ποσειδῶνος ἐγέννησε Δημήτηρ εἰκασθεῖσα Ἐρινύϊ κατὰ τὴν συνουσίαν.*

[2] Rosenberg Die Erinyen. Berlin 1874. S. 26.

mit der Tradition von der Erinys als Mutter des Arcion zusammentrafen und die Attraction derselben bewirkten, dass also hier der nämliche Vorgang sich abspielte, den wir hinsichtlich der Vereinigung der Vorstellungen von Wodans wilder Jagd und Gabriels englischer Jagd BK. S. 251 und hinsichtlich anderer Volksüberlieferungen o. S. 111 beobachteten. Mehrere Anzeichen scheinen in der That dafür zu sprechen, dass bereits vor der Entlehnung der Areionsage Demeter zu Poseidon Hippios in vertrautem Verhältniss stehend, vielleicht sogar in Rossgestalt demselben sich hingebend gedacht war.

Die im Onkeion zu Thelpusa mit mystischen (wie es den Anschein hat, zu einer gewissen Zeit unter dem Einfluss der attischen Eleusinien in einigen Stücken reformirten)[1] Gebräuchen verehrte Tochter der Demeter Erinys stammte nicht aus der Areionsage, war also dem älteren Cultus an dieser Stätte entnommen und bereits der Demeter gesellt, ehe diese mit der Erinys zusammenwuchs. Man unterschied sie, das Kind des Poseidon, von der Kore-Persephone, dem Zeuskinde.[2] Es ist nicht abzuleugnen, diese Unterscheidung könnte erst in Folge ihrer Geburtslegende aufgenommen und letztere (die Vaterschaft des Poseidon mit eingeschlossen)

[1] Den Einfluss von Eleusis zeigt die Fackel in der Hand der Demeter, wenn nicht dieselbe, was unwahrscheinlich, ein Erbtheil der mit der Getreidegöttin verschmolzenen Erinys war, vielleicht auch die mystische Kisto in ihrer Linken (vergl. O. Jahn, Hermes III 328. Preller Dem. u. Perseph. 144 ff.). Die auffallende Aehnlichkeit in der Darstellung der Demeter und Despoina von Damophons Hand (um 370 v. Chr.) im Despoinaheiligthum bei Akakesion (Pausan. VIII 37) lässt vermuthen, dass auch die Statuen der Demeter Erinys und Demeter Lusia in Thelpusa etwa zur nämlichen Zeit in Folge einer damals geschehenen Erneuerung ihres Cultus mit Hereinziehung eleusinischer Elemente gefertigt seien.

[2] Diese Ansicht fand u. a. auch darin Ausdruck, dass man es für angezeigt gehalten hatte, in nächster Nachbarschaft des Onkeion noch einen besonderen der Demeter Eleusinia, der Kore und dem Dionysos nach attischem Ritus eingerichteten Mysteriendienst einzuführen (Pausan. VIII 25, 2), dessen Stiftung unzweifelhaft in eine jüngere Periode fällt als diejenige der (unreformirten) Mysterien der Demeter Erinys.

in allen Theilen ein Product der Verschmelzung ihrer Mutter mit der Erinys gewesen sein. Aber noch an mehr als éinem anderen Orte hatte man vom Poseidonskinde und von der Verbindung der Getreidegöttin mit dem Ross-Poseidon zu sagen. 1) In Phigalia wusste man nichts von der Erinys, nichts vom Areion, aber die rossverwandelte Demeter hatte sich mit Poseidon Hippios vermählt, und ihre Tochter hiess nicht Kore, sondern Despoina. 2) Auf dem Berge Alesion bei Mantineia zog sich ein Hain der Demeter die Höhen hinauf, und am südlichen Vorsprunge desselben lag das uralte Heiligthum des Poseidon Hippios. (Pausan. VIII 10, 2. Vergl. Curtius Peloponn. I 240. 268). 3) Zwischen der Akropolis von Lykosura und dem Berge Akakesion breitete sich terrassenförmig ein — wie Curtius (Peloponn. I 296) urtheilt — durch die Frömmigkeit der ihrem ältesten Glauben treuen Pelasgerstämme wohlerhaltenes grosses Heiligthum der Despoina aus, die daselbst sowohl mit sonstigem Opferdienst als mit Mysterien nach Art der Thesmophorien geehrt wurde. Diese Göttin, sagt Pausanias VIII 37, 6, verehren die Arkader mehr als andere Götter; sie ist nach ihrer Sage die Tochter des Poseidon und der Demeter und heisst allgemein Despoina, hat aber auch noch einen eigentlichen Namen, der nur den Eingeweihten bekannt ist. Sie wird unterschieden von Kore, der Tochter der Demeter und des Zeus, deren besonderer Name Persephone ist. Man brachte ihr — gerade so wie in Phigalia ihrer Mutter — Früchte von allen veredelten Bäumen in den Tempel, nur nicht von der Granate. Der letztere Umstand beweist, dass sie im Grunde des Wesens doch mit Kore-Persephone identisch war und dass auch hier Einfluss der eleusinischen Legende sich bemerkbar machte. Vor dem Haupttempel standen die Altäre der Demeter, der Despoina und der Göttermutter, im Inneren die mit Sessel und Fussbank aus einem Stein gearbeitete Gruppe der Demeter und Despoina, letztere mit Scepter und cista mystica; ihr zur Seite stand der Titan Anytos. Alles dies sind Beweise, dass auch hier eine Reformation des Cultus und zwar mit starker Beimischung orphischer Theologeme

Platz gegriffen hatte. Oberhalb des Tempels lag am Abhange des Burghügels das für die Mysterienfeier bestimmte Megaron der beiden Göttinnen, auf noch höherer Terrasse ein mit einer Steinmauer umhegter Hain der Despoina, und eine höchste Erhebung trug den Altar des Poseidon als des Vaters der Despoina. 4) An der von diesem heiligen Bezirk der Despoina nach dem Demeterheiligthum zu Andania führenden Landstrasse lag auf dem Kamme des Grenzgebirges zwischen Arkadien und Messenien als 'eine Station des heiligen Weges, der die pelasgischen Cultusstätten der grossen Göttinnen zu beiden Seiten des Gebirges mit einander verband' (Curtius Peloponn. II 135), das Hermaion 'Despoina mit den Bildsäulen der Demeter und ihrer Tochter Despoina (Pausan. VIII 35, 2). 5) Endlich auch in der Altis zu Olympia sah man nahe dem Hippodrom und dem Altare des Poseidon Hippios einen Altar der Despoina (Pausan. V 15, 3. 4). 6) In Troizen grenzte der Tempel des Poseidon Phytalmios, dem die Erstlinge der Früchte dargebracht wurden (ᾧ καὶ καρπῶν ἀπάρχονται) an ein Heiligthum der Demeter Thesmophoros, das von Poseidons Sohn Althepos gegründet sein sollte (Pausan. II 32, 7. Plut. Thes. 6).[1] 7) Plutarch bezeugt Sympos. IV 4, 3 irgend woher gemeinschaftliche Verehrung des Poseidon und der Demeter in éinem Tempel; er erklärt diese Thatsache irrig daher, dass Salz, das Product der Meerfluth, und Brod die nothwendigsten Nahrungsmittel seien. 8) Als den Ackerbau schützende Götter nennt derselbe Schriftsteller neben einander Zeus Hyetios, Poseidon Phytalmios und Demeter Proerosia (Sept. sap. conv. 15). Letztere ist die in Athen am Feste der Proerosien, das mit den Pyanepsien zusammenfiel (AWF.

[1] Poseidons Priester hiessen hier wie in dem Filialcult von Halikarnass Ἀνθεάδαι, und als Sohn des Gottes wird Anthas genannt; Welcker Gr. Götterlehre II 684 meint aus dem Grunde, weil dieser Poseidon einst den Beinamen Blütenbringer (Antheus = Anthophoros) geführt haben möge. Wahrscheinlicher jedoch sind diese Benennungen Reflexe des alten Gaunamens Antheia, wie neben Poseidonias die Landschaft um Troizen ursprünglich hiess (vergl. Curtius Peloponn. II 433. 438).

239), angerufene Demeter. Ein Priester des Poseidon Phytalmios in Athen (*ἱερεὺς Ποσειδῶνος φυταλμίου*) wird durch eine Sesselinschrift bezeugt (Bulletino dell' Inst. 1862. 114). 10) Mit diesem Gotte war wohl ursprünglich identisch der Poseidon, welcher im Gau Lakiadai an der Brücke über den Kephissos auf dem heiligen Wege nach Eleusis das *ἱερὰ συκῆ* genannte Heiligthum mit Athene, Demeter, Kore und dem fruchtreifenden Zephyros theilte. Das Priesterthum daselbst verwaltete das Geschlecht der Phytaliden, das nach ätiologischer Sage auf einen Heros Phytalos. denselben, welcher angeblich aus Demeters Hand die erste Feige empfing, seinen Stammbaum zurückführte und am Erntedankfest der Pyanepsien und Oschophorien das Opfer für Aigeus im Theseion besorgte.[1] Der wahre Sachverhalt dürfte wohl dieser gewesen sein, dass hier Poseidon selbst einmal den Beinamen Phytalos führte und nach ihm die Familie der Phytaliden sich nannte, wie die Asklepiaden nach Asklepios, und dass eben dieselbe am Erntedankfest dem Poseidon Aigeus ein Opfer brachte, welches nachmals bei der Umdeutung des alten Naturfestes in historischem Sinne (AWF. 253) auf Theseus und seinen Vater Aigeus bezogen wurde. 11) Mit der in Eleusis unter sehr alterthümlichen Bräuchen *ἐπὶ συγκομιδῇ καρπῶν* zu Ehren der Demeter, der Kore und des Dionysos begangenen Feier der Haloen war ein Aufzug zu Ehren des Poseidon (*Ποσειδῶνος πομπή*) verbunden.[2] 12) Nach Ahrens entsprach der samische vom Poseidon *Ταύρειος* benannte Monat *Ταυρεών* dem attischen Metageitnion d. i. August, ebenso der bötische nach Poseidon *Ἱπποδρόμιος* benannte *Ἱπποδρόμιος* (Rh. Mus. NF. 17, 332) sowie der nach Poseidon *Ἵππιος* benannte Monat *Ἱππιών* von Eretria dem Thargelion d. i. Juni (Ahrens a. a. O. 342), und der genannte Forscher sucht den Grund dieser Benennungen wohl mit Recht darin, 'dass die Verehrung des Poseidon Taureios

[1] Pausan. I 37, 1. Plut. Thes. 23. Vergl. O Müller Prolegg. z. e. wissensch. Myth. 272. A. Mommsen Heort. 284.

[2] Bekker Anekd. Gr. I S. 385. Lexicograph Pausanias bei Eustathius zu Il. IX 530.

und Hippodromios diesen als den mit Demeter eng verbundenen Erntegott fasste.'

Aus vorstehenden Zusammenstellungen geht Folgendes hervor. Aus vier Orten in und bei dem wegen seiner Abgeschlossenheit an sehr alterthümlichen Ueberlieferungen reichen Berglande Arkadien (Phigalia, Mantineia, Lykosura; Olympia) wird die Verbindung des Poseidon Hippios mit Demeter ausdrücklich bezeugt; die allgemeine Bemerkung des Pausanias (o. S. 257) lässt diesen Götterverein auch noch für andere Orte, mindestens für das Hermaion 'Despoina' (o. S. 258) mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthen. Glaubt man in éinem dieser Fälle die Sage von der thelpusischen Demeter Erinys und ihrem Bunde mit Poseidon als Ausgangspunct annehmen zu müssen, so ist man genöthigt es in allen zu thun, und umgekehrt, gibt man zu, dass die Vermählung des Poseidon Hippios mit Demeter in den genannten Orten ein von Thelpusa unabhängiger Glaubenssatz war, so hat man Grund, den entsprechenden Theil der thelpusischen Sage ebenfalls für gemein und älter als die importirte Areionsage zu halten. Doch mit Ausnahme einer schon an sich sehr zweifelhaften und wenig beglaubigten Nebensache in der Ueberlieferung von Phigalia, welche aus der Erzählung von Demeter Erinys abgeleitet werden könnte (o. S. 257), zeigt sich nirgends eine Spur von dieser, nirgends tritt eine Erinnerung an die Furie, nirgends eine solche an das Ross Areion hervor. Wenn man diese Thatsache aus der Unterstellung erklären wollte, dass die genannten Sagenzüge bei der Weiterverbreitung der thelpusischen Tradition in irgend einem Mittelgliede ausgestossen wurden, so würde es doch auffällig bleiben, dass man gerade die einzigen Stücke traf, welche sich nur aus der Areionlegende ableiten lassen. Spricht das Fehlen derselben nicht vielmehr für die Selbständigkeit der arkadischen Poseidon-Demetersage? Nun kommt hinzu, dass auch Korinth, Attika und andere griechische Landschaften dieselbe Götterverbindung in einer anderen Form, als Vereinigung der Demeter mit Poseidon Phytalmios, aufweisen, und dies in so alten gottesdienstlichen Gebräuchen, dass die später des näheren zu erwägende Frage aufgeworfen werden muss, ob

nicht Poseidon als Vater der Kore dem Zeus als Erzeuger derselben vorangegangen und erst durch letzteren aus dieser Position verdrängt, nur in spärlichen Ueberlebseln der Sprache und des Cultus haften geblieben sei. Wie dem auch sei, jedesfalls ist man berechtigt, die Annahme für nicht unwahrscheinlich zu erachten, dass bei Joniern die Gemeinschaft der Demeter mit Poseidon Phytalmios, bei Arkadern ihre Vermählung mit dem Hippios und die Erzeugung einer Tochter ein Gegenstand des Glaubens war, ehe die Localisirung der Areionsage in Thelpusa stattfand. Im wesentlichen richtig äusserte sich darüber schon Rosenberg:[1] 'Einwandernde Böotier (dies ist falsch, vielmehr epische Gedichte) haben die Sage von der Geburt des Areion nach Arkadien gebracht und dort mit dem Cultus des Poseidon verknüpft, der seinerseits wieder mit der Demeter in Verbindung stand', d. h. der Poseidon Hippios des Volksglaubens und des älteren Cultus von Thelpusa, der Vater der Despoina, floss mit dem gleichnamigen Gotte der daselbst localisirten epischen Ueberlieferung, dem Vater des Areion, in eins zusammen, und die Verschmelzung zog die Identificirung der beiden Göttinnen Demeter und Erinys und die Geschwisterschaft der Kinder nach sich.

Die salzige Meerfluth nährt keine Pflanzen. Wenn nun dennoch Poseidon mit der Getreidegöttin sich verbindet und als Phytalmios Wachsthum spendet, so glaubt man diese Vorstellung durch die Hypothese erklären zu sollen, der Meergott sei in weiterem Sinne als Gott der Feuchtigkeit überhaupt aufgefasst worden. Aber diese Auffassung[2] (in soweit sie uns in historischer Zeit bei den Griechen begegnet) gehört lediglich der an Phytalmios geübten Deutelei später Grammatiker an; kein giltiges Zeugniss belegt sie, und weder der Umstand, dass Poseidon in einzelnen Localitäten als *ἐπιλίμνιος* und *κρηνοῦχος* Haffbildungen oder Quellen in Meeresnähe beschützt, noch der andere, dass er wohl ein-

[1] Die Erinyen S. 30.

[2] Cornutus de nat. deor. cp. 22: *Πρῶτον μὲν οὖν φυτάλμιον αὐτὸν ἐπωνόμασαν, ἐπειδὴ τοῦ φύεσθαι τὰ ἐκ γῆς γινόμενα ἡ ἐν αὐτῇ δηλονότι ἰκμὰς παραίτιός ἐστιν.*

mal dichterisch an Okeanos Stelle tritt und Aussender, Besitzer, Führer der Quellen genannt wird,[1] insofern diese den Lauf zum Meere nehmen, darf als Beweis dafür geltend gemacht werden. War also Poseidon, so lange wir ihn auf griechischem Boden verfolgen können, immer nur der Gott des Meeres, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass er in vorhistorischer Entwickelungsstufe eine andere Bedeutung hatte (s. unten), und es darf die Möglichkeit nicht unbedingt abgeleugnet werden, seine Beziehung als Phytalmios sei ein Ueberrest aus einer solchen. Zunächst aber müssen wir doch zusehen, ob nicht eine genügende Erklärung vom Boden der hellenischen Auffassung sich auffinden lasse. Der Leser wolle darauf hin die nachstehende Hypothese prüfen, welche zugleich den Vortheil gewährt, hinreichend klar zu machen, weshalb der Fruchtbarkeit zeugende Poseidon in Arkadien als Hippios verehrt wurde.

Nicht der unerweisliche Gott des feuchten Elements, sondern Poseidon der Meergott, der Herr der Winde und Wogen, dürfte nach meiner Ansicht vermittelst einer einfachen poetischen Naturanschauung zum Beförderer der Vegetation geworden sein. Das vom Winde wellenförmig bewegte Saatfeld bietet eine sprechende Aehnlichkeit mit dem bewegten Meere. Unser Volk sagt 'das Korn wogt', 'dat Kôrn bülgt' (schlägt Wellen). Aus Il. XX 220 ff. lernen wir, dass die Griechen diese Erscheinung mit gleichem Auge sahen. Die sechsunddreissigtausend vom Boreas erzeugten Füllen des Erichthonios (des Getreidedämons, wovon weiterhin ausführlicher die Rede sein wird) sind ein mythisches Bild der über das wogende, an unzähligen Stellen zugleich sich bewegende Kornfeld hinhüpfenden Windhauche (vergl. die auf der Wiese am Okeanos als Ross weidende Windsbraut — Harpyie — Podarge (Il. XVI 149 ff.). Wie der schwäbische Bauer zwischen Stuttgart und Kalw noch heute beim Anblick des wogenden Kornfeldes ausruft 'Da läuft das Pferd' (o. S. 167), haben vorhomerische Griechen bei gleicher Gelegenheit augenscheinlich gesagt: Ἐκεῖθι θέουσι ἵπποι. Wenn es nun Il. XX

[1] Welcker Gr. Götterlehre II 683. Preller Gr. Myth.[3] I 479.

226 von diesen Rossen heisst, 'so oft sie über dies getreidetragende Ackerfeld (ζείδωρος ἄρουρα) sprangen, flogen sie über die Spitzen der Halme dahin, ohne sie zu knicken; sprangen sie über den weiten Rücken des Meeres, so liefen sie hoch auf den Wogen der rauschenden Salzfluth', so sind damit das wallende Meer und das wallende Kornfeld in die engste Parallele gestellt, und es wird ersichtlich, wie gleichartig der Eindruck war, den der Wellenschlag beider auf den Beschauer hervorbrachte. Wie leicht konnte es da geschehen, dass man, die Gleichartigkeit dieser Bewegung, nicht die Verschiedenheit des Elements ins Auge fassend, neben der Phrase 'da laufen die Rosse über das Feld' zu der Redeweise und demnächst zu dem Glauben gelangte 'Poseidon geht durchs Getreide'. Und da nicht allein die das Kornfeld bewegenden Winde, sondern auch bald die über die Meereswellen stürmenden Hauche, bald die galoppirenden schaumbedeckten Meereswogen selbst (die dem Italiener cavalloni, cavalli del mare heissen)[1] Rossen verglichen werden, mit denen Poseidon fährt, deren Schöpfer er ist, und von denen er Hippios heisst,[2] so liegt auf der Hand, dass diese Vorstellungen durch Vereinigung sich in die neue umsetzen konnten, Poseidon als Hippios oder Poseidon in Rossgestalt laufe durch das Saatfeld und erzeuge mit Demeter

[1] Cavalli del mare da' venti agitati si sollevano (Guido Giudice). Rosse des Meeres von Winden aufgeregt erheben sich. — E per la lizza del ceruleo smalto i cavalli del mare urtansi in giostra (Redi Ditirambi 42). Und auf der Rennbahn des bläulichen Schmelzes stossen die Meeresrosse im Turnier zusammen. — O se mai forse insieme urtar due tuoni Da Levante a Ponente in cielo, o in mare Onde, altrimenti dotto cavalloni (Berni Orl. Innam. 16. 10). Oder wenn etwa zwei Gewitter von Osten und Westen am Himmel zusammen stiessen, oder auf dem Meere Wogen, die man auch Rosse nennt. — Può il mare ora con bonaccia lusingare altrui e talvolta con tempestosi nembi ed altissimi cavalloni orrido molto e spaventoso divenire (Boez. Varchi 2 p. 2). Vergl. Welcker Gr. Götterlehre I 638. F. Brinkmann Metaphern. Bonn 1878 I 298.

[2] Il. XIII 27. Dass Poseidon Hippios eine schon vorhomerische Gestalt ist, geht aus der Sage hervor, dass er dem Peleus Rosse als Geschenk gibt (AWF. 100 ff. Il. XXIII 276 ff.), dem Zeus die Rosse ausspannt (Il. VIII 440), den Antilochos Pferdekunst lehrt (Il. XXIII 307).

den Erntesegen, bezw. die beiden feierten als Rosse die wogenden Halme durchlaufend ihre Vermählung. In Schlesien sagt der Bauer, schwerlich in Folge volksthümlich gewordener Gelehrsamkeit, wenn der Wind zur Blütezeit des Getreides Wellen schlägt, 'd' Holma pare sich' (die Halme paaren sich), in Böhmen 'das Korn heirathet', in der Umgegend von Leipzig 'das Korn feiert Hochzeit'. Man betrachtet diese Erscheinung als Anzeichen eines fruchtbaren Jahres. Da hätten wir nun den Kern der arkadischen Sage.

Andererseits konnte sich aus dem über das wallende Kornfeld dahinfahrenden, Fruchtbarkeit wirkenden Poseidon leicht die Vorstellung des Erntegottes entwickeln, wie sie beim Taureios und Hippodromios (o. S. 259) zu Tage tritt. Auch der Phytalmios war, dies zeigt der Cultus, Erntegott; man brachte ihm nach Heimführung aller Fruchtarten Opfer, betrachtete ihn also doch wohl als Förderer auch des Weins und der Baumfrüchte.[1] Das stimmt scheinbar wenig zu dem angenommenen Ausgangspuncte des Mythologems, aber ebenso wenig zur herkömmlichen Deutung, und die Verschiedenheit darf nicht befremden, da leibliche und geistige (sprachliche, mythische u. s. w.) Gebilde häufig im Fortgange ihres Lebensprocesses etwas ganz anderes werden, als sie ursprünglich waren, und ihren Anfängen gar unähnlich sehen. Ein Rest der ursprünglichen Auffassung scheint im Heiligthum an der Kephissosbrücke in der cultlichen Verbindung des Poseidon und der Demeter mit Zephyros noch hervorzutreten, dem die Griechen vorzugsweise die Kraft des Zeugens und Reifens der Früchte beimassen (o. S. 259).[2]

Um es noch einmal bestimmt auszusprechen, meine auf den vorstehenden Blättern begründete Ueberzeugung geht dahin: Die thelpusische Mythe von Demeter Erinys ist unwidersprechlich ein Verschmelzungsproduct epischer Ueberlieferung mit dem localen Demetercult. Ob die auf Demeter, Poseidon Hippios und Despoina bezüglichen Sagen und Gottesdienste anderer arkadischer Orte aus Thelpusa abstammten, sind wir nicht mehr im Stande mit Sicherheit zu

[1] Vergl. auch Hesych: *Προτρύγαια· ἑορτὴ Διονύσου καὶ Ποσειδῶνος.*
[2] Roscher Hermes der Windgott 1878 S. 72.

entscheiden; wahrscheinlicher jedoch waren sie selbständig und boten Abwandlungen einer Grundform dar, welche auch den einheimischen und älteren Bestandtheil der thelpusischen Sage ausmachte. Als probabel stelle ich die Hypothese auf, dass der Glaube an die Vereinigung des Poseidon und der Demeter aus der Anschauung des wogenden Kornfeldes hervorging.

Doch die Sage von Phigalia erheischt noch eine besondere Betrachtung. Sie enthält einen Zug, der — soviel wir wissen — an keinem anderen Orte mit der Vermählung des Poseidon und der Demeter verbunden war, und gerade an ihn knüpft sich die Stiftung des Cultus. Die Göttin verbarg sich zürnend in eine Höhle, und Misswachs befiel das ganze Land. Eines der Lieder aber, aus denen der homerische Hymnus zusammengeschweisst ist, (A), enthielt ein ganz ähnliches Motiv. Demeter, ob des Raubes der Tochter den Göttern grollend, zieht sich in ihren Tempel zu Eleusis zurück, und alles Wachsthum auf Erden hört auf (o. S. 219). An eine Entlehnung der einen Erzählung aus der anderen ist nicht zu denken, es bleibt nur übrig ein gemeinsames Urbild vorauszusetzen, dem die phigalische Tradition unverkennbar näher steht als die dichterische Schilderung; diese macht den Eindruck der Abschwächung und Nachahmung, jene den einer ziemlich getreuen Copie des Originals, das wir vermuthlich erhalten, sobald wir die Sache umkehren und als Glauben der Vorzeit annehmen: so oft Misswachs das Land verwüstet, weilt Demeter mit ihrer Wirksamkeit nicht in den Getreidefeldern, sondern von der Erde verschwunden hält sie sich zürnend in irgend einer dunkeln Felsspalte versteckt. Dann ist sie selbst die nächtige (μέλαινα). Bei einem wirklichen Ereigniss dieser Art wird die Grotte im Elaïon für das bestimmte Local des Vorgangs angesehen, und zur Abwendung des Uebels die Stätte des herbstlichen Erntefestes dorthin verlegt sein. Ist dies richtig, so kam die andere an sich vielleicht ebenso alte Sage, dass Poseidon Hippios mit der Göttin buhlte, erst später hinzu und wurde dazu verwandt, um den Zorn und die schwarze Gewandung der

Demeter zu motiviren, wobei man die ursprüngliche und einfache Naturbeziehung beider Mythen verkennend durch ethische Umdeutung den Zusammenhang zwischen ihnen herstellte. Auch wer umgekehrt wie wir die Vermählung des Meergottes mit der Getreidegöttin für das primäre, das Verschwinden der Demeter in die Berghöhle für das secundäre Element der Legende von Phigalia erklären wollte, würde zugestehen müssen, dass letzteres nicht ein beliebiger Auswuchs des ersteren gewesen sei, sondern ein von demselben ursprünglich unabhängiger Anwuchs, ein mythisches Gebilde von selbständigem Werthe. Für die Frage nach der Grundbedeutung unserer Göttin lässt sich aus demselben ein abermaliges und verhältnissmässig altes Zeugniss dafür entnehmen, dass Demeter, indem sie ihre Wirksamkeit übt, im Lichte der Oberwelt, über dem Erdboden weilt, dass sie nicht aus der Erdtiefe herauf ihren Segen spendet. An ihre Gegenwart ist also das Leben der Pflanze gebunden; ist sie nicht da, so vergeht diese.

Die grundlegenden Untersuchungen Prellers über Demeter Erinys und Demeter Melaina (Demeter und Persephone. Hamburg 1837), denen unsere Erörterungen in den meisten Hauptstücken sich anschliessen, haben in den seitdem verflossenen vier Jahrzehnten keineswegs die Beachtung und Nachfolge gefunden, welche sie verdienen. E. Curtius (Peloponn. I 372) z. B. deutet das im Onkeion von Thelpusa geborene Wunderross Areion noch ganz in Forchhammers Sinne als einen durch Gebirgswasser angeschwellten Zufluss des Ladonstromes. Obwohl ihm Prellers Buch nicht unbekannt geblieben war (vergl. Herabkunft des Feuers S. 98 mit S. 29) und er selbst aus dem Pausanias das Material anführt, aus welchem unwiderleglich der wahre Charakter der Demeter Erinys als eines ziemlich jungen Mischungsproductes verschiedener Sagenelemente hervorgeht, unternahm A. Kuhn i. J. 1851 den mit grossem Beifall aufgenommenen Versuch, diese Göttin als eine Gestalt der proethnischen indogermanischen Vorzeit zu erweisen (Zs. f. vgl. Spr. I 439–470, vgl. Zs. f. D. Myth. III 373 ff. 382). Im letzten

Grunde beruht seine Arbeit auf O. Müllers Hypothese (Die Eumeniden des Aeschylos S. 168 ff.), nach welcher Demeter Erinys ein uralter einheitlicher religiöser Begriff gewesen sein sollte, aus dem sich erst später die Erinyen als selbständige Gottheiten losgelöst hätten. Sein Hauptargument beruht auf der durchaus irrigen Identificirung der thelpusischen Demeter mit der thilphossischen Erinys, mit welcher Ares den Drachen des Kadmos erzeugte.[1] Letztere müsse éine Person mit Demeter sein, da diese nach einem Scholiasten (Schol. zu Eurip. Phoen. 694) Theben gegründet habe. Einige weitere hinfällige Gründe kommen hinzu. Diese bereits von G. Hermann (Opusc. VI 2. S. 200) bestrittene Entwickelung hat in allen Einzelheiten eine gründliche und treffende Widerlegung durch A. Rosenberg (Die Erinyen. Berlin 1874 S. 31 ff.) gefunden.

Von O. Müllers Ergebnissen ausgehend glaubte A. Kuhn die sprachliche Einheit des Namens Erinys mit dem skr. Adjectiv saraṇyus 'eilig, schnell' nachweisen zu können, welches in den Veden als Name eines göttlichen Wesens verwandt wird, und er schloss daraus ohne Umstände auf historische Einheit weiter. Obwohl die Gleichung nicht völlig regelrechter Lautvertretung gemäss, und somit — weil auf Ausnahmen aufgebaut — nicht unbedenklich ist, erscheint sie zum mindesten als sprachlich möglich. (S. Curtius Grundz.[4] S. 346). Verschiedene Lieder enthalten den Mythus, Saraṇyû, Tvashtars, des Bildners, Tochter, habe vom Vivasvat das Zwillingspaar Yama und Yamî geboren. Darauf sei sie in Rossgestalt entflohen, Vivasvat folgte ihr ebenfalls in ein Ross verwandelt nach und erzeugte mit ihr die beiden Reiter, die Açvins d. h. die indischen Dioskuren. Aus der Bedeutung 'eilend' erschloss Kuhn nach Roths Vorgange (Zs. d. D. morgenl. Gesellsch. IV 425) für Saraṇyû hypothetisch den Begriff

[1] Schol. zu Soph. Antig. 126. Ueber die tilphossische Erinys sahen bereits Preller Dem. u. Perseph. S. 164 Anm. 48 und H. D. Müller Myth. d. Gr. St. II 2, 325 das Richtige. Dagegen erklärten sich Kampe (Erinnyes. Dissert. Berol. 1831), Prusinowski (de Erinyum religione. Dissert. Berol. 1844), K. F. Hermann Gottesd. Alterth. § 14, 11. Quaestt. Oediped. S. 90 ff. für Einheit der Erinys und Demeter.

der personificirten eilend dahin jagenden Sturm- und Wetterwolke. Durch völlig unsichere, zum Theil sehr gekünstelte Auslegung der darauf bezüglichen Vedenstellen erklärt er sodann Vivasvat ebenso für die Sonne, insofern dieselbe sich hinter den Wolkenwassern verbirgt, die in den Veden häufig als Frauen, als Götterfrauen, als das Lied des Donners webend, und, wenn sie regenlos am Himmel hängen, als Dâsapatnîs d. h. als Herrinnen oder Gemahlinnen des bösen Feindes, des Dämons Vṛitra, bezeichnet werden. Yama (d. i. der Zwilling, geminus), der Herrscher der Todten, soll der Blitz sein, da ihn einige Commentatoren des Veda mit dem Feuergott Agni identificiren wollen, der seinerseits zuweilen als himmlisches Blitzfeuer, als aus der Wolke geboren, als Sohn der Wasser gefasst und als Ross poetisch verbildlicht wird. Sei Yama der Blitz, meint Kuhn, so müsse Yamî, die Zwillingsschwester, der Donner, zugleich aber auch das Wolkenwasser und somit unter Umständen Dâsapatnî sein. Die beiden Açvins sollen denselben Gedanken noch einmal ausdrücken und ursprünglich mit Agni und Indra zusammen fallen. Auf diesen zerbrechlichen und gekünstelten Unterbau stützt nun der berühmte Sprachforscher die folgende Deutung des Mythus. 'Vivasvat (oder Savitar), der Gott der in den Wolken verhüllten Zeugekraft der Sonne, vermählt sich mit der stürmenden Wetterwolke, Saraṇyû, und zeugt Yama d. h. den Blitz, der zugleich König der Todten ist, und die Yamî, die bis dahin Dâsapatnî war, d. h. das mit Donnerhall niederfahrende Wolkenwasser, den Regen. Nachdem der Gewittersturm vorüber und die Finsterniss, welche die einzelne Wolke verbarg, verschwunden ist, umarmt Savitar die nun zum fliehenden Wolkenross sich gestaltende Göttin noch einmal. Er strahlt, noch verhüllt, feurig und mit goldenem Arm und zeugt so Agnis, er zerreisst endlich den hochzeitlichen Schleier und Indra, der blaue Himmel, ist geboren.' Es liesse sich leicht aus Kuhns eigenen Vordersätzen nachweisen, dass diese Deutung des Mythus aus falschen Schlüssen besteht. Doch das würde hier zu weit führen, da für unsere Untersuchung nicht der Gedankeninhalt der indischen Sage an und für

sich, sondern nur der Umstand von Wichtigkeit ist, dass Kuhn wegen der von ihm angenommenen Einheit der Saraṇyû und Erinys einerseits und der Erinys uud Demeter andererseits und wegen der in der indischen und der griechischen Erzählung übereinstimmenden Rossverwandlung eines sich begattenden Götterpaares die historische Identität der hellenischen und der vedischen Mythe schlechthin behauptet. In Folge dieser Identificirung, der sich noch diejenige von Despoina mit jenem 'Dâsapatnî' zugesellt, glaubt er sich berechtigt den meisten Personen des griechischen Mythus eine ganz andere Grundbedeutung zuzusprechen, als diejenige, welche sie in geschichtlicher Zeit verrathen. Poseidon wird ihm zu dem im Gewitter gebietenden Lichtgotte (Zs. f. vgl. Spr. I 457), Despoina zur Regengöttin, das Ross Areion (weil der Pegasos, der des Zeus Blitz und Donner trägt, auch eine Schöpfung des Poseidon genannt wird) zum Blitze, *Demeter ist ihm die Gewitterwolke.* Den Inhalt der Mythen von Thelpusa und Phigalia fasst er (Zs. f. D. Myth. III 373) mit folgenden Worten zusammen: 'Der Grundgedanke derselben ist, dass der Gott, der ursprünglich nur im Luftmeere waltet, also der Gott des Luftmeers Poseidon, sich mit der finsteren Wetterwolke, Demeter, vermählte. Die Sprösslinge dieser Ehe sind das Blitz und Donner tragende Ross (Pegasos oder) Areion und die Kore oder Despoina, wobei ich bemerke, dass im indischen wie griechischen Mythos die beiden Eltern ebenfalls in Rossgestalt erscheinen. Es sind eben die auf Sturmesflügeln daherschwebenden Wetterwolken, die der Phantasie als Wolkenrosse erscheinen, die unter Blitz und Donner ihre segensreiche Vermählung feiern und die Frucht nnd Leben bringende Tochter Despoina, den Gewitterregen, iu den Schoss der lechzenden Erde hinabsenden. Hier raubt sie, wie die griechische Darstellung den Mythus fortsetzt, der Gott, der in der Unterwelt gebietet, und führt sie in seine Hallen, von wo sie ihren Segen in tausend Keimen emporspriessen lässt, hier weilt sie in den unterirdischen Quellen während der einen Hälfte des Jahres, um beim Beginn der andern in luftigen Nebeln emporzu-

steigen, bis der ewig wiederkehrende Jahreslauf sie wieder hinabführt in die Arme ihres finsteren Gatten.' Kuhn will bei dieser Deutung den Begriff der Demeter als Göttin der Fruchtbarkeit festgehalten wissen, aber die Quelle der Fruchtbarkeit soll eine andere sein, als nach der landläufigen Auffassung (Zs. f. vgl. Spr. I 455). Zur Stütze seiner Ansicht bringt er bei, dass Demeter im homerischen Hymnus eine Fackel in der Hand tragend und mit einem schwarzen Gewand bekleidet daherstürme; das sei eine deutliche Personification der blitzsprühenden Wetterwolke. Wir kommen weiter unten auf die Stichhaltigkeit seiner einzelnen Argumente zurück.

Kuhns Deutung übte eine fast berauschende Wirkung. Namhafte Linguisten, z. B. Delbrück (Zs. f. Völkerpsych. III 292. 295), Steinthal (Mythos und Religion S. 12. 13), und einzelne klassische Philologen, z. B. E. Petersen (Kritische Bemerkungen zur ältesten Geschichte der griechischen Kunst S. 38) schlossen sich derselben an und spannen sie weiter aus oder suchten sie in Nebensachen zu modificiren. So erklärt W. Sonne Poseidons Amt als Meergott für secundär; in älterer Zeit war er der im Wolkenmeer waltende Helios. Helios-Poseidon-Phytalmios nun, der in der Sintfluth herrscht über Wolken, Wind und Sturm, (Zs. f. vgl. Spr. X 130. 181 ff.) zeugt mit der aus einem Attribut der Erinys selbständig gewordenen und zur Göttin des urbaren Bodens, der agrarischen Siedelung, des Ackerbaus umgebildeten Demeter (a. a. O. 133) das Ross Areion d. h. die Sonne als Ross gedacht und die Despoina d. h. den Mond (a. a. O. 134).

Max Müller stimmt mit Kuhn zwar in der Identificirung der Saraṇyû mit Demeter-Erinys überein, aber, von der Theorie eines solaren Substrats aller Mythologie ausgehend, zeigt er, dass die Vedenlieder weder irgend einen Beweis noch auch nur irgend einen Anhalt für Kuhns Auffassung der Saraṇyû als Wetterwolke darbieten, und er sucht nun seinerseits darzuthun, dass sie der Ushas (d. h. der Abend- und Morgenröthe) gleichstehe. Saraṇyû heirathet den Vivasvat, d. h. die Morgenröthe umarmt den Himmel, und gebiert die Zwillinge (Yama und Yamî), d. h. Nacht und Tag, und die

als Rosskinder oder Reiter gedachten Açvinen d. h. Morgen und Abend (Lectures on the science of language. 2. Ser. S. 556. Vorl. üb. d. Wissensch. d. Spr. bearb. v. Böttger. 2. Ser. S. 446ff. 468). 'Mit der Legende, nach der Saraṇyû und Vivasvat die Gestalt von Pferden annehmen, kann einfach eine Erklärung des Namens ihrer Kinder, der Açvins, beabsichtigt sein' (a. a. O. S. 446). Die Begründung dieser Resultate möge man in Müllers Buche selbst nachsehen. Erinys (die Rachegöttin) = Saraṇyû war die Morgenröthe, welche alles nächtige Wesen verfolgt. 'Wenn der Name Erinys bisweilen auf Dêmêtêr bezogen wird, so geschieht dies, weil die griech. Dêô die vedische Dyâvâ war und also Dêmêtêr, Dyâvâ mâtar, die Morgenröthe, die Mutter, entsprechend dem Dyaush pitar, dem Himmel, dem Vater. Erinys-Demeter wurde wie Saraṇyû in eine Stute verwandelt, sie wurde von Poseidon als Hengst verfolgt, und zwei Kinder wurden geboren, eine Tochter (Despoina) und Areion. Poseidon würde sich, wenn er die aus der See aufsteigende Sonne ausdrückte, dem Varuṇa nähern, welcher an einer Vedastelle der Vater des Rosses oder des Yama genannt wurde' (a. a. O. 474).

M. Müller fand Nachfolge in E. Burnouf, der (La légende Athénienne, étude de mythologie comparée. Paris 1872 c. 4 S. 132. 133) in der Erörterung des Poseidonmythus (gestützt auf die vereinzelte Angabe eines vedischen Liedes, nach welcher es von der Morgenröthe heisst, dass sie wie ein glänzendes Ross erscheine) die Erinys mit Ushas identificirt. Die Vereinigung der Demeter Erinys = Ushas mit Poseidon, welcher ihm als Regengott = Parjanya gilt, ist ihm 'die Vereinigung des himmlischen Lichtes mit dem Gott des Himmelsoceans, aus welcher das Sonnenross entspringt.' A. de Gubernatis (Die Thiere in der indogerm. Myth. S. 269) entscheidet nicht zwischen Kuhns und M. Müllers Deutung: 'Mag Saraṇyû die Wolke oder die Aurora sein, wir haben in ihr auf alle Fälle eine Stute zu sehen, welche die Sonne, der Sonnenheld oder Sonnenhengst begattet, um die Zwillingshelden (die Açvins) zu zeugen, die aus diesem Grunde auch die beiden Söhne der Stute heissen.' L. Myriantheus aber (Die Açvins. München 1876)

behauptet S. 56 und zeigt nach erneuter Untersuchung aller einschlägigen Lieder, dass sich aus keiner Stelle des Rigveda der Beweis weder für die Erklärung Kuhns noch für diejenige M. Müllers erbringen lasse, dass die von denselben angezogenen Verse die aus ihnen hergeleiteten Folgerungen nicht gestatten. Er selbst deutet Saraṇyû als die Nacht (*θοὴ νύξ*), die bei der ersten Berührung mit Vivasvat d. h. dem leuchtenden Himmel die Zwillinge Yama und Yamî d. h. die Abenddämmerung, bei der zweiten Begegnung die Açvins d. h. die Repräsentanten der Morgendämmerung zeugt. Als Personification der Abenddämmerung ist Yama Todesgott (a. a. O. 56. 65. 62 ff.).

Durch Kuhn angeregt und voreingenommen gelangte W. Schwartz von seinem Standpuncte aus nahezu zu denselben Ergebnissen, wie dieser. Demeter ist nach ihm nur fälschlich für eine Erdgottheit gehalten, sie ist vielmehr die Gewitteralte (Urspr. d. Myth. 67), die alte Gewittergöttin, die in Winterstürmen herrscht (Urspr. 178). Als solche ist sie *φοινικόπεζα* (o. S. 236), *κυανόπεπλος* (Urspr. 167. 217. 164), schwingt sie Fackeln d. h. Blitze. ist ihr der Drache d. h. der Blitz gesellt (Urspr. 38. 75. Poet. Naturansch. I 188), streut sie Samen d. h. Blitzfunken (Urspr. 139. 174). Der Regenbogen ohne Blitze, welcher während des Winters im Süden sich zeigt, gab Veranlassung ihr eine Sichel (o. S. 229) beizulegen (Urspr. 135 140. Naturansch. 228). Im Blitzfeuer hegt sie den Demophoon, der Aufschrei der sie belauschenden Mutter ist der Donnerhall (Urspr. 122. 123). Die Erinyen sind Gewittergeburten mit Schlangenhaaren d. h. Blitzen (Urspr. 246); Demeter Erinys ist Ausdruck des grollenden Donners (Urspr. 162), identisch mit Styx, der entsetzlichen Wassergöttin des Gewittergusses (Urspr. 71). Als solche vermählt sie sich mit Poseidon d. h. dem der dunkeln Wolke nachjagenden Sturmgott, der den Dreizack d. h. den Blitz (trisulcum Jovis telum) schwingt, und dessen Terrain ursprünglich der Himmel war (Urspr. 127 Nat. 242). Somit hat die Mythe von Thelpusa folgenden Gedankengehalt. 'Vom Sturmgott Poseidon verfolgt, kommt Demeter *Ἐριννύς*, die schwarze Gewitterwolke,

grollend dahergejagt.' Plötzlich erschallt Donnerlaut, der wie das Dröhnen von galoppirenden Pferden tönt, und Blitzfunken sprühen, die wie das Sprühen ihrer Hufe erscheinen, d. h. in mythische Anschauung umgesetzt: die himmlischen Wesen haben sich in Rosse verwandelt, und Despoina, die jugendliche Gewittergöttin des Sommers, und Areion, das sommerliche Donnerross, sind ihre Geburten (Urspr. 169). Der Pferdekopf der Demeter Melaina zu Phigalia soll den Gewitterkopf d. h. die Gewitterwolke in der Auffassung als ein ungeheurer Kopf (Gorgonenhaupt) darstellen (Urspr. 169). Im Mythus von Jasion (o. S. 238 ff.) dagegen deutet Schwartz die Demeter als die im Gewitter sich vermählende Sonnengöttin (Nat. 217).

Mit der Vorbemerkung, dass er nicht zu den principiellen Gegnern der vergleichenden Mythologie gezählt zu werden wünsche, sprach sich H. D. Müller (Myth. d. Gr. Stämme II 2 Göttingen 1869) dahin aus, dass Kuhns (und seiner Nachfolger) mythologische Ansichten durch und durch falsch seien (S. 245). Er übt daran (S. 226—248) eine Kritik, welche des Treffenden viel enthält und u. a. den Nachweis liefert, dass Kuhn selbst die Thatsachen, mit denen er operirt, und deren Vereinigung nicht selten durch blosse Vermuthung herstellt. Diese Auseinandersetzung berührt S. 238 – 244 auch unseren Demetermythus. Es werden sodann S. 245 sehr richtige Principien für die mythologische Forschung theoretisch ausgesprochen; sobald aber H. D. Müller dazu schreitet, dieselben selbst in Anwendung zu bringen, leidet er kläglich Schiffbruch und verfällt in einen durchaus unwissenschaftlichen Synkretismus. Indem er nämlich S. 287 aus der Angabe Apollodors, Jo sowohl als Demeter seien von Aegyptern Isis genannt worden, die Identität der beiden ersteren folgert, gewinnt er das Ergebniss, dass Demeter die Bedeutung einer Mond- und Erdgottheit in sich vereinigte, dass Europa und Pasiphae Hypostasen derselben, dass Hermes als ihr ursprünglicher Gemahl gedacht war. Die Mythe von Thelpusa erklärt er, ohne im einzelnen ihren Ursprung aufzuhellen, für eine aus localen Einflüssen hervorgegangene Combination eines schon jüngeren Zeitalters (S. 414).

Man sieht wohl, die Ergebnisse der auf vorstehenden Blättern genannten Forscher breiten eine bunte Musterkarte überraschender Hypothesen vor unseren Blicken aus. Dem éinen ist Demeter die Sturmwolke, dem anderen Gewitteralte, Sonnengöttin, Erd- und Mondgöttin, Morgenröthe oder Nacht; Poseidon das Luftmeer, Sturmgott, aus dem Luftmeer aufsteigende oder im Gewölk verborgene Sonne, Regengott; Despoina Regen, Donner oder Mond; das Ross Areion Blitz, Sonne oder sommerliches Donnerross; die Erinys Wetterwolke oder Morgenröthe. Bei aller Abweichung unter einander haben jedoch alle diese Deutungen das Gemeinsame, dass sie als den Ausgangspunct jeder dieser Gottheiten die Personification einer himmlischen Naturerscheinung setzen, eine spätere Localisirung derselben auf die Erde und damit eine Verschiebung ihrer ursprünglichen Wirksamkeit annehmen, und dass sie die in historischer Zeit gangbaren Mythen und Legenden sämmtlich oder der Hauptmasse nach für Ausgestaltungen jener später verdunkelten Grundideen erklären. An und für sich liegt nun eine derartige Entwickelung nicht ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit. Die Aufstellung einer Getreidegöttin, die ursprünglich Wolkengöttin, eines Meergotts, der einst Herr des Luftmeeres war, verliert den Schein des Widersinnigen, sobald man sich erinnert, dass Regen- und Gewittergottheiten nicht selten als Geber der vegetabilischen Fruchtbarkeit gefeiert werden, und dass der vedische Gott des allumfassenden Himmels Varuṇa, welcher in den Wassern des Luftmeeres, von ihnen als 'Schwestern und Gattinnen' umgeben, wohnt und, indem er ihre Wasser auf die Erde hinabströmen lässt, zum Spender des Regens und Schöpfer der Ströme wird,[1] bei den späteren Indern lediglich die irdischen Gewässer, insonderheit den Ocean beherrscht.[2] Wie Poseidon seinen goldenen Palast in der Tiefe des Meeres hat, heisst es von Varuṇa (Ath. Veda VII 83, 1): 'In die Wasser (Himmelswasser) ist dein goldenes Haus gebaut'. Und selbst zu dem Poseidon Hippios besteht eine

[1] A. Hillebrandt Varuṇa und Mitra. Breslau 1877 S. 4-7. 83—88.
[2] Wollheim da Fonseca Myth. d. alt. Indiens. Berl. 1856 S. 100 ff.

gewisse Analogie, insofern die Sonne als ein dem Varuṇa gehöriges, in der Mitte der Wasser geborenes Ross, demnächst Varuṇa selbst als der Schützer und Oberherr der Einhufer bezeichnet wird.[1] Wer nun aber diese mythologischen Thatsachen als Analogien zur Demeter- und Poseidonsage verwenden wollte, müsste zuvor entweder als unumstössliches Axiom nachgewiesen haben, das Substrat sämmtlicher Gottheiten seien himmlische Naturphänomene gewesen (dies ist aber so wenig der Fall, dass selbst in den Veden zahlreiche Götter angetroffen werden, welche ihre Wirksamkeit ausschliesslich auf der Erde entfalten, z. B. Pṛithivî die Erdgöttin, Sîtâ die Furche, o. S. 242, Araṇyânî die Waldfrau, Kshetrasyapati der Feldesherr, Vâstoshpati der Wohnungsherr), oder er müsste dargethan haben, dass die von beiden Gottheiten überlieferten Mythen aus dem in geschichtlicher Zeit von ihnen vertretenen physischen oder ethischen Ideenkreise sich nicht hinreichend, dagegen befriedigend nur aus der Hypothese jenes meteorischen Amtsgebietes erklären lassen. In Betreff der Demeter ist das nun ganz und gar nicht der Fall. Kein einziger Zug gibt uns irgendwie gegründeten Anlass, ihr Leben auf dem Terrain des Wolkenhimmels statt auf der Erde sich abspielen zu lassen. Denn das Einzige, was man mit Schein dafür angeführt hat, der eilende Lauf, das schwarze Gewand und die Fackel der suchenden Göttin, das Feuer, in dem sie den jungen Demophoon hegt, begreift sich — wie wir sehen werden — theils aus ätiologischer Sage, theils als epische Ausschmückung und ergibt sich bei kritischer Untersuchung mit Nothwendigkeit als jüngeres Beiwerk, keinesweges als alter Bestandtheil der ursprünglichen Vorstellung. Eine befriedigende Erklärung aus den wirklich bezeugten Bildungen einer dem Zeitalter der Aufzeichnung näher stehenden Epoche darf aber im allgemeinen schon von vorne herein eine grössere Wahrscheinlichkeit beanspruchen, als das Zurückgehen auf die Erinnerung an eine durch blosse Vermuthung hergestellte, seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden vergessene oder ver-

[1] Hillebrandt a. a. O. 34.

dunkelte Urbedeutung. Und zugegeben, dass unter Umständen der Blitz eine Fackel, ein Feuer, die Wolke ein dunkles Gewand genannt werden konnte, so ist doch weder jede Fackel, jedes Feuer in der Poesie oder Mythologie metaphorisch zu nehmen, und, wo dies am Platze ist, wird nicht jedesmal Gewitterleuchten verbildlicht. Was gibt denn nun irgend welche Berechtigung, diese Dinge in dem Demetermythus gerade in jenem Sinne zu deuten? Wenig anders steht es mit Poseidon. Einige Züge seines Wesens lassen die Möglichkeit eines himmlischen Ausgangspunctes seiner Gestalt zu, aber sie sind zu vereinzelt und zu unsicher, um eine solche Annahme zur Wahrscheinlichkeit zu erheben; das Meiste, was zu Gunsten derselben vorgebracht ist, schlägt völlig fehl. Man muss Kuhn (Zs. f. vgl. Spr. I 456) zugeben, dass die Doppelbedeutung Poseidons als Meergott und Phytalmios aus der Hypothese, er sei ursprünglich Gott der Himmelsgewässer gewesen, eine annehmbare Erklärung fände,[1] aber *nothwendig* ist diese Annahme nicht (o. S. 262). Dass Poseidon Stürme erregt, Wasser und Land zu Zeiten in Nebel, Wolken und Finsterniss hüllt, begreift sich vollständig aus einer hyperbolischen Schilderung seines Waltens in den wechselnden Zuständen der irdischen See, und es ist einfach nicht richtig, dass sich das nur aus jener umfassenderen Vorstellung von ihm herleiten lasse. Sein goldener Palast, seine goldene Rüstung und goldene Geissel, die Goldmähnen seiner Rosse, sollen treffender auf den aus der Fluth sich erhebenden Sonnengott bezw. im Gewitter gebietenden Lichtgott passen. In der That dem Himmelsgott Varuṇa eignet ein goldenes Haus inmitten der Wasser (o. S. 274); aber liegt es nicht mindestens ebenso nahe, dass der Dichter der durch und durch anthropomorphischen Schilderung Il. XIII 17 ff. in jenen Beiwörtern, statt uralte Erinnerungen unbewusst festzuhalten, die vom Meeresleben entlehnten Metaphern von dem Gesichtspunct

[1] Nur darf man in keinem Falle Vivasvat, den Himmel, eine andere Benennung des Varuṇa, mit Savitar, dem Sonnengott, einfach identificiren, wie Kuhn thut.

aus weiter bildete, dass den Besitzthümern der Götter nur das Gold als das kostbarste Material gemäss sei? Noch weniger zeigt sich Poseidon, insofern er Schöpfer des Rosses ist, 'entschieden als der in den Wolken gebietende Lichtgott', da das Ross nicht allein Naturbild éinmal der Sonne oder der Sonnenstrahlen der Morgenröthe, ein andermal der Winde, noch anders der Wolken, sondern auch der windbewegten Meereswelle (o. S. 263) war. Zwar Pegasos, der nach Hesiod dem Zeus Blitz und Donner trägt, heisst erzeugt vom Poseidon, aber dies doch nur durch Analogieschluss aus dem Grunde, weil derselbe schon einmal als Erzeuger der Rosse formelhaft feststand. Aus gleicher Ursache ist er der Vater des Areion, der doch ganz und gar nichts mit irgend welcher Naturerscheinung zu thun hat, von Kuhn aber durch völlig unberechtigte Identificirung mit Pegasos zum Wolkenross oder Blitzross gestempelt wird.[1]

Die Despoina meint Kuhn als Personification des Regens dadurch zu erweisen, dass er diesen Namen etymologisch dem indischen Worte dâsapatnî gleichsetzt (d. i. Herrin oder Gebieterin des Feindes oder des Sklaven, oder den Feind zum Gebieter habend), welches im Veda als Beiwort der vom Dämon Vṛitra gefangenen Wolkenwasser, Wasserfrauen, verwandt wird. Allein gesetzt auch diese Etymologie wäre richtig, was Curtius (Grundz.[4] 284) leugnet, so ist doch augenscheinlich der griechische Name erst in der jüngeren Bedeutungsentwickelung 'Herrin, Hausfrau' in den Mythus eingetreten und daher ungeeignet, eine ältere Naturbedeutung zu bezeugen.

Von den Erinyen enthält die ältere griechische Poesie keinen Zug, der uns bestimmen müsste, sie 'für eine besondere Form der Demeter und Kore' zu halten (Kuhn, Zs. f. vgl. Spr. I 455), noch weniger gibt sie einen Anhalt für die

[1] Zs. f. vgl. Spr. I 460. 463. Zs. f. D. Myth. III 373: 'Die Sprösslinge dieser Ehe (des Poseidon und der Demeter-Erinys) sind das Blitz und Donner tragende Ross (Pêgasos oder) Areion und die Korê oder Despoina'. Man bemerke, wie Kuhn seiner Hypothese zu Liebe hier die Thatsachen verändert. Weder trägt Areion Blitz und Donner, noch ist die Kore Tochter der Demeter-Erinys.

Unterstellung, dass dieselben von Hause aus etwas anderes waren als Personificationen der ethischen Idee, die eilenden (ταχεῖαι) Rächerinnen des Naturwidrigen zu sein.[1] Dieser Begriff könnte immerhin in die höchste Urzeit des Hellenenstammes zurückreichen, ohne aus einer physischen Vorgestalt erwachsen zu sein. Für die Vorstellungen von der den rächenden Strahl sendenden Gewitterwolke, sowie für die sachliche Identität mit der indischen Göttin Saraṇyûs gewährt weder das homerische Beiwort ἠεροφοῖτις d. i. schnell durch die Luft herbeieilend ein Zeugniss, noch der Name Erinys, selbst wenn dieser sprachlich mit dem vedischen Adjectiv saraṇyus schnell (St. sar, vergl. ὁρμή Eile) sich decken sollte (vergl. o. S. 267). Wie könnten vollends die von Aeschylus in seiner Darstellung der Eumeniden noch nicht verwendeten, erst seit der Zeit des Euripides in die Poesie eingeführten Fackeln[2] die den Frevler treffenden Blitze (Kuhn, Zs. f. vgl. Spr. I 455) bezeichnen?

Wenn alle diese von Kuhn beigebrachten Gründe theils durchaus hinfällig sind, theils durchaus nicht hinreichen, um für irgend eine der in Rede stehenden Gottheiten eine meteorische Grundbedeutung zu erweisen, so fragt es sich, ob die Uebereinstimmung der griechischen Sage von Demeter-Erinys und der indischen Sage von Saraṇyûs (die übrigens zum Ausgangspunct einer vergleichenden Mythenstudie wenig geeignet erscheint, so lange ihre Hauptfiguren noch den Gegenstand der heterogensten Auslegungen von Seiten der Vedenkenner bilden) so vollständig und durchschlagend ist, dass daraus für die handelnden Personen der arkadischen Mythe dieselbe Bedeutung wie für diejenigen der indischen mit zwingender Nothwendigkeit gefolgert werden müsste. Kuhn glaubt dies. Bei Lichte besehen verflüchtigt sich die gerühmte Congruenz jedoch in eine sehr entfernte Aehnlichkeit eines einzelnen Zuges, der Verwandlung zweier Götter in Rossgestalt, und daneben allenfalls noch in eine rein äusserliche und zufällige Berührung (durch Verwendung der-

[1] Rosenberg Erinyen S. 1 ff.
[2] Rosenberg a. a. O. 12—14.

selben Wortstämme) in den Eigennamen Saraṇyûs und Erinys. Alles übrige deckt sich nicht. Das wird noch einleuchtender, sobald man die Sage von Thelpusa der kritisch historischen Betrachtung unterwirft und die beiden rein äusserlich an einander gewachsenen Bestandtheile, den Demetermythus und die Areionlegende, von einander sondert (o. S. 252 ff.). Dann bleibt als Object der Vergleichung eine zwiefache Sage bestehen. Die éine lautet dahin, dass die Erinys mit Poseidon Hippios das Ross Areion zeugte. Aus ihr kann, da von Demeter keine Rede ist, über das Wesen dieser Göttin nichts entnommen werden, selbst wenn Identität mit der indischen Sage vorhanden wäre. Zum Ueberfluss aber darf mit unumstösslicher Gewissheit behauptet werden, dass in ihr die handelnden Figuren nur die Rachegöttin, den Meergott in seiner Eigenschaft als Rosserzeuger und das Schlachtross als Freund der Helden bedeuten, während die angeblich entsprechenden Personen des vedischen Mythus Saraṇyûs, jedesfalls Personification eines himmlischen Naturphänomens, Vivasvat, der Himmel, und die Açvins, die ersten Lichterscheinungen des Morgens, von Grund aus verschieden sind.

Sind wir im Recht, als zweiten Grundbestandtheil der thelpusischen Sage die arkadische Ueberlieferung aufzustellen, Demeter zeugte mit Poseidon Hippios die Despeina (o. S. 260. 261), so gestaltet sich damit die Sache um nichts besser zu Gunsten der Kuhnschen Hypothese. Denn mit der Erinys fehlt hier das Verbindungsglied, welches zum indischen Mythus hinüberführt. Als einzige flüchtige Aehnlichkeit bleibt bestehen, dass Despeina, die Tochter der Demeter, Königin des Todtenreiches, Yamî, die Tochter der Saraṇyûs, Zwillingsschwester des Herrn der Verstorbenen ist. Beide Mythenwesen aber sind grundverschieden, und ihre von Kuhn versuchte Vermittelung durch die Identificirung der Namen Despoina und Dâsapatnî ist auch sachlich verfehlt, da der Yamî niemals im Veda der Begriff und Name der Dâsapatnî zuertheilt wird. Alles in allem genommen, die Saraṇyusmythe und die Sage von Demeter-Erinys sind incongruent, und die éine kann

keinen Erklärungsgrund für die andere und für die darin auftretenden mythischen Persönlichkeiten abgeben.

Mit Kuhns Ausführungen ist auch den auf gleichem Grunde ruhenden Deutungen von Max Müller, Schwartz u. a., die im wesentlichen nur durch abweichende Auffassung der Saraṇyûs von einander verschieden sind, der Boden entzogen. Ich halte mich daher für berechtigt, mit der grössten Bestimmtheit den Satz auszusprechen, dass bisher noch jeder einzige Versuch gescheitert ist, als Grundbedeutung für Demeter die Personification eines am Himmel spielenden Naturvorganges, sei es der Wolke, der Sonne, der Morgenröthe oder des Mondes nachzuweisen.

Dieses negative Ergebniss ist nicht allein für unsere vorliegende Untersuchung von Wichtigkeit, sondern hat eine allgemeinere Bedeutung. Wer die Entwickelung der vergleichenden Mythologie von Arbeit zu Arbeit miterlebt hat, erinnert sich, dass gerade Kuhns Aufsätze über Hermeias-Sârameyas (Haupt Zs. 6, 117) und über Sâraṇyû-Erinys, indem ihre Ergebnisse von ihm und anderen als erwiesen betrachtet wurden, die in den letzten Jahrzehnten zum Gemeingut eines grossen Theiles der Forscher gewordene Ueberzeugung begründet haben, éinmal, dass so zu sagen alle Mythen arischer Völker in den Veden ihre Prototypen fänden, andererseits, dass mit geringen Ausnahmen die gesammte Mythologie in ein auf die Erde übertragenes Spiegelbild des gegenseitigen Verhaltens coelestischer Naturmächte sich auflöse. Wenn nun die erste Grundlage unhaltbar war, wie wir für Saraṇyûs dargethan zu haben glauben, W. Roscher (Hermes der Windgott S. 9 ff.) für Hermes-Sârameyas erwiesen hat, so zeigt es sich, dass ein grosser Theil der Voraussetzungen hinfällig wird, auf denen Zug um Zug sich das System weiter auferbaute. Zwar bin ich überzeugt, dass die von den neugewonnenen Gesichtspuncten ausgehende Untersuchung in mehreren Fällen, wo sie auf wirklich analoge und congruente Erscheinungen (z. B. die Dioskuren und Açvins) traf, brauchbare und werthvolle Ergebnisse geliefert und ein auf anderem

Wege nicht erreichbares Verständniss ermittelt hat; aber als allgemein giltig bewahrheiten sich die beiden oben genannten Sätze nicht, und als durchstehendes heuristisches Princip — dies müssen die vorstehenden Erörterungen jedem Unbefangenen klar machen — dürfen sie nicht verwendet werden.

## § 5. DER NAME DEMETER.

Nachdem sich im vorigen Abschnitt alle übrigen Hypothesen über die Urgestalt der Demeter als verfehlte herausgestellt haben, sieht sich die Forschung auf die Wahl zwischen den beiden Bedeutungen der Erdgöttin und der Pflanzenseele zurückgewiesen. Unsere Untersuchung wendet sich zunächst dem Namen der Göttin zu. Gewährt etwa dieser die Auskunft, welche die litterarischen Denkmäler versagen? Schon die alten Grammatiker haben sich lebhaft mit der Etymologie des Wortes Demeter beschäftigt und den Kreis der denkbaren Erklärungen erschöpft — in der grossen Schatzkammer des Etymologicum Magnum sind dieselben unter Δημήτηρ und Δηώ gesammelt —; die Neueren schlossen sich nach Gutdünken der einen oder der anderen an, brachten jedoch kaum eine weitere hinzu; auch die wissenschaftliche Sprachforschung muss sich begnügen, eine jede derselben auf ihren Werth zu prüfen und die Fülle der Einfälle auf einige wenige annehmbare Möglichkeiten einzuschränken.

Schon beim Eintritt in die Erörterung erhebt sich die Vorfrage, ob Δημήτηρ als einfaches oder als zusammengesetztes Wort zu betrachten sei. Der ersteren Ansicht huldigen Leo Meyer,[1] Sonne[2] und, wie es scheint, K. Lehrs.[3] Die beiden letzteren legen 'δῆμος' als Etymon zu Grunde und übersetzen 'Demosgöttin' (Lehrs) oder 'Stifterin, Beschützerin des Demos, der agrarischen Siedelung' (Sonne). Aber der

[1] Bemerkungen zur ältesten Geschichte der griechischen Mythologie. Göttingen 1857. S. 57.

[2] Zs. f. vgl. Sprachf. X 133.

[3] Populäre Aufsätze aus dem Alterthum[2] S. 97.

Begriff des 'Agrarischen' ist dem Worte fremd, δῆμος heisst die Volksgemeinde und das von derselben bewohnte Gebiet. Letzteres kann unter Umständen zwar als zum Ackerbau geeignet (ἐν πίονι δήμῳ) bezeichnet werden. Doch wie stimmt die Bedeutung 'Gaugöttin, Göttin der Landschaft' mit den § 3 entwickelten Verrichtungen der Demeter? Diesem sachlichen Bedenken stehen weit grössere sprachliche zur Seite. Lehrs geht ihnen aus dem Wege, indem er die 'unverständlich gewordene Ableitung' unberücksichtigt lässt, Sonne lässt an den Stamm δημο unmittelbar das Suffix tar, târ angehängt sein, welches bekanntlich Nomina agentis bildet, deren eine Gruppe die uralten Verwandtschaftswörter πα-τήρ (St. πα-τερ), μή-τηρ (St. μη-τερ), θυγά-τηρ (St. θυγα-τερ), εἰνά-τερες (St. εἰνα-τερ, Wurz. yam vergl. skr. yan-tar, lat. jani-trî-ces) umfasst, während eine zweite Klasse die grosse Sippschaft der Masculina auf -'τωρ, -τήρ (St. τορ, τηρ) und die Feminina auf -'τειρα (St. τερ) in sich schliesst. Die Verlängerung des Themas Δήμο-τερ zu Δήμη-τερ soll nach Sonne durch den Dactylus geboten sein (vergl. ἐλαφη-βόλο σοφώ-τερο). Er vergisst aber, dass das in Rede stehende Suffix tar nur mit Verbalstämmen, niemals mit Substantiven sich verbindet. Von δῆμος könnte der Name unserer Göttin daher nur durch Vermittelung eines denominativen Verbums δημάω oder δημέω abgeleitet sein, wie z. B. κοσμη-τήρ durch das Zwischenglied κοσμέω von κόσμος, εὐνα-τήρ, εὐνάτωρ durch εὐνάω von εὐνή. Dann aber müsste Δημητήρ, Δημήτωρ oder Δημή-τειρα erwartet werden, und die Bedeutung wäre 'volkbildend, eine Gemeinde hervorbringend', keineswegs ein dem Wesen der Getreidegöttin entsprechender Begriff. Leo Meyer wird — wie es nicht anders zu erwarten steht — den sprachlichen Anforderungen besser gerecht, indem er Δημήτηρ durch Uebergang des anlautenden y zu d aus einer hypothetischen indogerm. Urform Yâmâ-tar von Wurzel yam bändigen zusammenhalten (= dam, dâmyâmi aus djamyâmi, griech. δαμ urspr. δjαμ, δαμ-άω, δάμνημι, lat. dom, domare, goth. tam-jan zähmen, Zs. f. vgl. Spr. XI 12—14. Curtius Grundz.[4] 608) nach Analogie von skr. jâmâ-tar Schwiegersohn aus Wurzel jam = griech. γαμέω hervorgehn lässt. Den Begriff

Bändigerin sucht er durch die Unterstellung zu rechtfertigen, dass Demeter als Erdgöttin mit dem indischen Unterweltsgotte Yama zusammenhange. Ist es aber schon misslich, die Entstehung des Wortes Demeter geradezu bis in jene urälteste Periode hinaufzurücken, in welcher die Verwandtschaftsworte sich ausbildeten, so widerspricht Meyers Etymologie in sachlicher Hinsicht allen überlieferten Thatsachen, da Demeter niemals Todtengöttin, Yama niemals Unterweltsgott war, und der Name des letzteren zwar aus *yam* zusammen halten entsprang, aber diesen Begriff nicht unmittelbar, sondern in der abgeleiteten Bedeutung Zwilling, lat. geminus, enthält. Eher könnte die Getreidegöttin 'Bändigerin' heissen als 'die Bezähmerin wilder Sitten', wenn nicht diese Idee, welche wir historisch erst lange nach Homer zur Entfaltung gelangen sehen, gar zu weit abstünde von den Anschauungen der Frühzeit, in der die Genesis der sprachlichen Bezeichnung und des Begriffes der Göttin jedesfalls gesucht werden muss.

Misslingt es den Namen Demeter als einfaches Wort zu deuten, so tritt die Auffassung desselben als Compositum in ihr Recht ein. Dieselbe hat denn auch von jeher bei der überwiegenden Mehrzahl der Forscher Beifall gefunden, indem man übereinstimmend für den zweiten Theil der Zusammensetzung das von selbst und zwar aus dem ganzen Sprachschatz allein sich darbietende Verwandtschaftswort *μήτηρ* erklärte. Ein entscheidender Beweis dafür liegt in der genauen Uebereinstimmung der Declinationsformen von *μήτηρ* und *Δημήτηρ*. Nach Analogie des historischen Sprachgebrauchs müsste man freilich *Δη-μήτωρ* oder *Δη-μήτειρα* statt *Δη-μήτηρ* erwarten. Denn nur die Nomina actoris auf *-τήρ* (St. *τηρ*) bewahren in der Zusammensetzung ihr *η* (vergl. *ἀμαλλοδετῆρες*. Il. XVIII 554). Die Verwandtschaftswörter auf *-τηρ* (St. *τερ*) pflegen dagegen im zweiten Compositionstheil die Form *-τωρ* (St. *τορ*) anzunehmen, oder werden durch Hinzufügung eines neuen Suffixes zu *-τερος*, *-τερια* (*τρος*, *τειρα*)[1] weiter gebildet. Die gleiche Wandelung des *E*-Stammes in den *O*-Stamm tritt

[1] Vergl. *μητρο-πάτωρ* Il. XI 224. *παμμήτωρ*, bei Späteren *παιδο-*

bei einigen Wörtern auf *τηρ* (St. *τερ*), *ηρ* (St. *ερ*), *ην* (St. *εν*), *ας* und *αρ* (St. *ατ*) ein.[1] Doch ist die Regel nicht bei allen Wörtern der gleichen Endungen durchgedrungen.[2] Ehe sie sich bildete, muss es aber einen hinter dem historischen nicht weit zurückliegenden Sprachzustand gegeben haben, in welchem die verschiedenen Spaltungen des Suffixes -tar, (*τορ*, *τηρ*, *τερ*) noch gleichwerthig neben einander gebraucht wurden.[3] Wie nun die Formen mit paragogischer Endung *Δειπάτυρος* (d. i. *Δει-πάτερ-ος*), *εὐ-πατέρ-εια* oder *'Αλέξ-ανδρ-ος* (d. i. *'Αλεξ-άνερ-ος*),[4] *ἀντιάνειρα*, *βωτιάνειρα* (d. i. *ἀντι-ανέρ-ια* *βωτι-ανέρ-ια*) u. s. w. erkennen lassen, dass die Worte *πατήρ*, *ἀνήρ* ehedem auch noch in der Zusammensetzung zwischen den Stämmen *πατορ*, *ἀνορ* und *πατερ*, *ἀνερ* schwankten, darf ein Gleiches für *μήτηρ* gefolgert werden; ja der Vocativ *δύσ-μητερ* Od. XXIII 97 gewährt dafür den thatsächlichen Beweis. Der Name *Δη-μήτηρ* ist demnach entstanden, ehe die Umfärbung von *μήτηρ* zu *μήτωρ* in der Composition alleinherrschend wurde, und widerstand später, durch den Rost des Alters und hieratischen Gebrauch geheiligt und geschützt, der Analogie der allmählich sich festsetzenden Regel, welcher die entsprechenden Appellativa und Eigennamen anheimfielen. Schwieriger als der zweite Compositionstheil ist das erste Glied der Zusammensetzung zu erkennen. Ist es verbal oder nominal?

Wie u. a. von *λύω*, *τλάω* *Λύ-ανδρος*, *Τληπόλεμος*, *τλή-θυμος*, konnte von einem der Verbalstämme *dâ*, *djâ*, oder *dav* *Δη-μήτηρ* gebildet werden. Aus jedem derselben hat

*μήτωρ*. *σταχυμήτωρ*. — *'Αντίπατρος*, *Δει-πάτυρ-ος* (aus *Δει-πάτερ-ος*, Curtius Grundz.[4] 601) *παμμήτειρα*.

[1] So bei *ἀνήρ* (*εὐ-ήνωρ*, *πολυ-άνωρ* u. s. w., *'Αλέξ-ανδρ-ος* d. i. *'Αλεξ-άνερ-ος* u. s. w.) *γασ-τήρ* (*προγάστωρ*), *φρήν* (*σώφρων*, *πολύφρων*), *κτέαρ* (*πολύκτωρ*), *κέρας* (*δίκερως*, *ῥινόκερως*, *αἰγόκερως*).

[2] Vergl. *λασαύχην*, *πολυ-αυχήν* neben *πολύφρων* — *πολυγάστηρ*, *εὐαστήρ*, *εὐάστερος*, *εὐάστειρα* neben *προγάστωρ* — *αἰγόκερας* neben *αἰγόκερως*.

[3] So erweist *γενέτειρα* neben *γενέ-τωρ* und *γενετήρ* das einstige Vorhandensein von *γένετερ* Nom. *γενέτηρ*, *εὐνάτειρα* neben *εὐνάτωρ* und *εὐνατήρ* das Vorhandensein von *εὔνατερ* Nom. *εὐνάτηρ* u. s. w.

[4] Anders freilich urtheilt über diese Form G. Meyer, Curtius Stud. V 87.

man die Deutung versucht. 1) *dâ* geben: Gebemutter, Nahrungsspenderin.[1] 2) *dâ* zertheilen, *δα-ί-ομαι*, skr. dâ-mi, djâ-mi (Wurz. dâ): Schneide-, Zertheilungsmutter, entweder a) weil Demeter als Vorsteherin des Ackerbaus dem Pflüger die Erdschollen zertheilt, oder b) weil ihr Herz beim Raube der Tochter zerrissen wurde.[2] 3) *dâ* wissen, *δήω* finde, bezw. 4) *djâ* suchen, homer. *δί-ζη-μαι* d. i. *δί-δη-μαι* (Curtius Grundz.[4] 610): Suchemutter oder Findemutter, sei es a) mit Bezug auf die Aufsuchung der Kore oder b) wegen der Erfindung des Ackerbaus.[3] 5) *daF* zünde an, *δα-ί-ω* (*δέ-δη-α*), dazu *δᾱλός* Feuerbrand, *δα-ΐ-ς* Fackel, *δή-ϊ-ος* (*δήϊον πῦρ*)[4]: Zündemutter, weil die Göttin Fackeln in Händen trägt.

Gegen alle diese Etymologien erhebt sich der Einwand,

---

[1] *Δημήτηρ μὲν φαίνεται κατὰ τὴν δόσιν τῆς ἐδωδῆς, διδοῦσα ὡς μήτηρ, Δημήτηρ κεκλῆσθαι.* Plato Kratyl. p. 404 B. Welcker Demeter die Stifterin des Ackerbaus, Zs. für Gesch. u. Ausleg. d. alt. Kunst I 122. Vergl. Ignarra zu Hymn. in Cer. 122. Schelling Ueber die Gottheiten von Samothrake Anm. 29. 48.

[2] Der Urheber dieser Etymologie hatte seiner Conjectur zu Liebe *Δηώ* bezw. *Δημήτηρ* geschrieben; Choeroboskos nahm das für Ueberlieferung. Etym. Magn. S. 263 Gaisford: *Δηώ: ἡ Δημήτηρ καὶ διαφορεῖται ὡς φησὶν ὁ Τεχνικός* (der Grammatiker Choiroboskos). *Οἶδε γὰρ ἡ παράδοσις τὸ ἦτα μετὰ τοῦ ἰῶτα καὶ χωρὶς τοῦ ἰῶτα .... Εἰ δὲ ἔχει τὸ ἰῶτα, λέγεται ὅτι γέγονε παρὰ τὸ δαίω τὸ κόπτω, κατὰ τροπὴν Ἰωνικὴν τοῦ ἄλφα εἰς ἦτα. Καὶ γὰρ ἡ Δημήτηρ γῆ ἐστιν· ἡ γῆ δὲ διακόπτεται ἐν τῷ ἀροτριᾶσθαι.* Ebendas. S. 265: *Δημήτηρ ἡ ... ἢ παρὰ τὸ δαΐειν τὴν γῆν καὶ τέμνειν ἐν τῇ ἀροτριάσει.* Ebendas. S. 264: *Ἢ ὅτι λυπουμένη διὰ τὴν θυγατέρα ἐδαΐετο τὴν ψυχήν.* Ein Späterer vermischte mit dieser Ableitung diejenige von *δήϊος* feindlich, *δηιόω*, *δηόω* feindlich behandeln, verwüsten, zerreissen. *Δηώ, ἢ ὅτι πολλὴν ἐδῄωσε γῆν, τουτέστι διέκοψε, ζητοῦσα τὴν θυγατέρα.* — Der Ableitung von *δήϊος*, *δηιόω* stimmte von Neueren Dilthey zu. (Jen. Literaturz. 1874 S. 578).

[3] Etym. Magn. S. 265: *Δημήτηρ ... ἢ παρὰ τὸ δήω, τὸ εὑρίσκω.* Ebendas. S. 263: *Δηώ ... λέγει (ὁ τεχνικός), ὅτι ἐστὶ παρὰ τὸ δήω τὸ σημαῖνον τὸ εὑρίσκω· καὶ ἡνίκα περιήρχετο εἰς ζήτησιν τῆς θυγατρὸς αὐτῆς, κατ' εὐφημισμὸν ἔλεγον πάντες Δήεις, τουτέστιν εὑρήσεις. ἢ ἐπειδὴ αὕτη ἐφεῦρε τὸν σῖτον.* Vergl. ebendas. s. v. *Δήεις.* — Dieser Etymologie trat bei J. H. Voss, Hymne an Demeter S. 23.

[4] Etym. Magn. S. 265: *ἢ παρὰ τὸ δαίω, τὸ καίω· λαμπαδοῦχος γὰρ ἡ θεός.* Ebendas. S. 263: *Δηώ. ἢ παρὰ τὸ δαίω, τὸ καίω, ὅτι μετὰ λαμπάδων ἐζήτει τὴν θυγατέρα.*

dass *Δημήτηρ* als Verbalcomposition aufgefasst weit eher 'die Mutter gebend, theilend, suchend, anzündend' als 'die (Nahrung) gebende, (die Erde) theilende, (das Korn) erfindende, (ihr Kind) suchende Mutter' bedeuten würde, da die Zusammensetzungen mit verbalem Vordergliede überwiegend Abhängigkeitscomposita waren, in denen der Nominalstamm des zweiten Gliedes als Object des ersteren gefasst wurde (z. B. *τλη-πόλεμος* Krieg erduldend, *λύ-ανδρος* Männer-lösend, *ἐχέ-θυμος*, *ἐχέ-φρων* Verstand habend). Da jedoch, freilich in ganz vereinzelten und meistentheils spät bezeugten Fällen, auch attributive und determinative Composita auf gleiche Weise gebildet uns entgegentreten (z. B. *τλή-θυμος* Duldemuth d. h. duldender Muth, zu erschliessen aus dem gleichlautenden Bahuvrîhi Duldemuth habend, *ἑρπ-άκανθα* Kriechakanth, kriechender Akanth, *μελλ-είρην*, *μελλ-έφηβος* werdender Jüngling), die ja doch zum Theil auf ältere Vorbilder zurückgehen könnten, lässt sich wenigstens nicht mit vollkommener Gewissheit aus allgemeinen sprachlichen Gründen die Unmöglichkeit der in Rede stehenden Deutungen behaupten. Die Ableitung aus *da* geben wird aber im besonderen durch den Umstand ausgeschlossen, dass diese Wurzel im Griechischen nur in der Form *δο*, *δω* (*δί-δωμι*, *δῶρον*, *δόσις* u. s. w.) erscheint. (*Δά-νος* Darlehn ist mit Fick Wörterb. d. indogerm. Spr. II 118. 120 gegen Curtius Grundz.[4] 236 zu *da* zutheilen zu stellen). Auf einen vorgriechischen Ursprung des Wortes *Δη-μήτηρ* (vor Verdumpfung des *α* von *δα* geben) zurückzugreifen, würde nur erlaubt sein, wenn dafür bestimmte Anhaltspuncte sich darböten, und keine andere passende Erklärung aus dem Griechischen selbst sich auffinden liesse. Alle übrigen auf Verbalzusammensetzung gerichteten Etymologien erweisen sich — abgesehen davon, dass ihrer mehrere (Zertheilungsmutter, Zündemutter u. s. w.) nur mit Gewalt dem untergelegten Sinne (Pflügerin, Fackelträgerin u. s. w.) sich fügen — von Seiten des begrifflichen Inhalts als unannehmbar, zum Theil geradezu als albern, da sie sämmtlich von je einem einzelnen und untergeordneten Momente in der Wirksamkeit oder der Legende der Göttin ausgehen, welcher weder im Ganzen und Grossen das Wesen

derselben ausdrückt, noch von so hervorragender Wichtigkeit ist, dass er, etwa ursprünglich das Etymon eines Beiwortes ausmachend, die Kraft in sich hätte tragen mögen, dasselbe in siegreichem Daseinskampfe zum Hauptnamen zu erheben. Dios bedarf keiner weiteren Ausführung. Oder wird man glauben, die homerische Fruchtspenderin, die den Kornsegen erzeugende und zu Wachsthum und Reife führende Göttin, hätte jemals anders als in ganz besonderer Beziehung suchende Mutter, Fackelträgerin, Pflügerin u. s. w. genannt worden können?

Nun bleibt nur die Nominalcomposition übrig; auch sie ist auf verschiedene Weise zu begründen versucht worden.

1) *Δημήτηρ* soll Abkürzung von *Δημο-μήτηρ* sein.[1] Lautlich ist diese Ableitung untadelhaft, da nach Ficks Nachweis in der Wortzusammensetzung von zweien mit gleichem Consonanten anlautenden Sylben die erste häufig ausgeworfen wird (vergl. *καλα-μίνθη* aus *καλαμο-μίνθη*, *Παλα-μήδης* aus *Παλαμο-μήδης*, *καρδ-άμωνον* aus *καρδαμ-άμωνον*. Zs. f. vgl. Spr. XXII 99). Sachlich aber entscheiden gegen sie dieselben Gründe wie gegen die Etymologie *Δημή-τηρ* (o. S. 282).

2) Schömann zu Aesch. Prometh. S. 313 und zu Cicero de nat. deor. II 26 lässt *Δημήτηρ* aus *Δέα μήτηρ* = *θεὰ μήτηρ* entstehen. Hierüber genügt es auf den Nachweis von Curtius Grundz.[4] 506, dass die Formen *δέος*, *δέα* oder *δεός*, *δεά* für *θεός*, *θεά* ungriechisch waren, so wie überhaupt auf die Geschichte des Wortes *θεός* (Curtius a. a. O. 503–510) zu verweisen. Uebrigens würde ein solches *θεα-μήτηρ* entweder Mutter der Götter (wie *θεο-μήτωρ*) oder, sei es dass blosse Zusammenrückung stattfand, wie in *Ἱερά-πολις*, *Ἱερά-πυτνα*, oder sei es nach Analogie der spät bezeugten Bildungen *λυκ-άνθρωπος*, *θε-άνθρωπος*, *θε-ανδρία*, *θεό-ταυρος*, die Mutter, welche Göttin ist, bedeuten. Weder das éine noch das andere gewährt einen passenden Sinn.

3) Von der nämlichen Wurzel, nämlich div glänzen, leuchten, leiten Max Müller (Vorles. üb. d. Wissensch. d. Spr.

[1] Etym. Magn. S. 265: *Δημήτηρ . . . ἡ δημο-μήτηρ, κατὰ συγκοπήν.* Vergl. Etym. Gud. S. 140. 141. Gregor. Corinth. Schäfer S. 752 (Bast): *δήμου μήτηρ.*

Ser. II Leipzig 1866 S. 474. Zs. f. vgl. Spr. XIX 43) und Grassmann (Zs. f. vgl. Spr. XVI 161) den Namen ab, indem sie ihn einem skr. Dyâvâ mâtâ, die Form *Δηώ* (deren hypokoristische Natur sie dabei ausser Acht lassen) unmittelbar Dyâvâ gleichstellen, einer vom Stamme *dyav* abgeleiteten, aus dem Plural und Dual von dyâus Himmel (dyâvas, dyâvâ) hypothetisch erschlossenen Bildung. Einfacher ist es, die im Accusativ dyâm erhaltene Form der Wurzel div zur Vergleichung heranzuziehen, welche in dem homerischen Accusativ *Ζῆν* d. i. *Δjῆν* = *Δία* ihr Seitenstück hat und von Ahrens (Philolog. XXIII 207) und Curtius (Grundz.[4] 601. 605) mit Meineke, Ameis und Fritzsche auch in den Formeln *οὐ Δᾶν* (Theokr. Id. IV 17. VII 39) und *φεῦ δᾶ*, *οἰοῖ δᾶ*, *ἄλευ' ἆ δᾶ* bei attischen Tragikern und Komikern erkannt worden ist. Hierzu stellt Ahrens (a. o. O. 208) vermuthungsweise noch die Glosse des Hesychius '*δῖαν . . . τὸν οὐρανὸν Πέρσαι,*' indem er sie in '*διᾶν . . . τὸν οὐρανὸν* (*ὡς Δία*) *Πέρσαι*' berichtigt und ergänzt. Den Nominativen *Διᾶς*, *Δᾶς*, *Ζῆς* würde ein jonisches *Δῆς* und ein Femininum *Διᾶ*, *Δᾶ* oder *Δῆ* entsprechen. In letzterem will Ahrens den einfachen 'dem männlichen *Δᾶς* = *Ζεὺς* correspondirenden Namen der Demeter' erkennen, indem Zeus und Demeter nach uraltem Glauben als ein zusammengehöriges Paar galten.[1] *Δη-μήτηρ* wäre also ein aus ursprünglicher Zusammenrückung entstandenes Compositum, ein weibliches Seitenstück zum epirotischen *Δῖ-πάτρ-ος*. Seine Bedeutung könnte neben dem 'Himmelvater' oder 'Vaterhimmel' keine andere sein als 'Himmelmutter' d. i. 'Mutter im Himmel' oder 'Mutter Himmel'.

Denn dass dem Nomen *Ζῆς*, *Δῆς*, *Δῆ* ein anderer Begriffsinhalt als der des männlichen oder weiblichen Zeus, etwa der in mehreren anderen Ableitungen der Wurzel div hervortretende allgemeinere Sinn 'göttliches Wesen' zu-

---

[1] Aehnlich hatte schon ein orphischer Dichter (bei Proklus zu Platons Kratyl. p. 96. Lobeck Aglaoph. S. 537) *Δημήτηρ* für *Διὸς μήτηρ* erklärt und diese Conjectur durch Identificirung der Göttin mit Rhea gerechtfertigt.

stehe, ist ganz und gar unerweislich und durch keine Thatsache belegbar. Nun wäre es ja an und für sich nicht geradezu unmöglich, dass der leuchtende Himmel als die Gewächse erzeugende Potenz gedacht wäre, und man könnte demnach, da auch kein sprachliches Bedenken entgegensteht, diese Etymologie billigen, wenn in den historischen Zeugnissen für Demeter irgend eine bestimmte Spur dieser Auffassung sich nachweisen liesse. Das ist aber nicht der Fall, und mit A. Kuhns und M. Müllers Hypothesen (o. S. 280) fällt jeder vermeintliche Anhalt dafür zu Boden. Es ist klar, dass die Begriffe Erdgöttin und Kornpsyche eine weit näher liegende und zutreffendere Erklärung für die überlieferten Vorstellungen darbieten, und sofern einer derselben auf befriedigende und überzeugende Weise mit den Sprachgesetzen in Einklang zu bringen sein sollte, wird eine methodische Forschung nicht umhin können, die Deutung aus *Δῆ* Himmel als sachlich unhaltbar abzulehnen.

4) Die Annahme griechischer Dichter und Philosophen, zumal der Orphiker und Stoiker, Demeter sei ihrem Wesen nach gleich Gê, führte dahin, auch etymologisch in dem Namen derselben den Begriff Mutter-Erde oder Erdmutter zu suchen. Viele neuere Forscher schlugen denselben Weg ein.[1] Zur Begründung dieser Ansicht stellte man die Hypothese auf, das anlautende *Γ* in *Γημήτηρ* habe sich in *Δ* verwandelt.[2] In der That wird in einigen griechischen Wörtern ein wurzelhaftes *γ* durch *δ* vertreten, indem zunächst der G-Laut sich zu *j* verflüchtigte und dann durch Vorschlag eines *δ* zu *δj* wurde, woraus schliesslich entweder *ζ* oder *δ* sich entwickelte (Curtius Grundz.[4] 483—485). Indessen beschränkt sich dieser Vorgang auf äusserst wenige Fälle, und er wird fast überall durch den eigenthümlichen Umstand gekennzeichnet, dass

[1] Suidas: *Δημήτηρ ἐστὶν ἡ γῆ, οἱονεὶ Γημήτηρ τις οὖσα.* Vergl. Menagius zu Diog. Laert. VII 147. Diod. Sic. I 12. III 62. Sext. Emp. adv. dogmat. III 189. Tzetzes zu Hes. O. et D. 32. Philo de vita contemplativa § 1.

[2] Etym. Magn. S. 265, 53: *Δημήτηρ, παρὰ τὸ γῆ καὶ τὸ μήτηρ Γημήτηρ τὶς οὖσα· καὶ τροπῇ τοῦ Γ εἰς Δ.* Ebendas. S. 264, 10: *Δηώ ... ἡ γηώ τις ἐστί, κατὰ τροπὴν τοῦ γάμμα εἰς δέλτα.*

entweder dem ursprünglichen Guttural ein Nasal folgt oder dass in mundartlichen Nebenformen den mit dem Guttural oder Dental anlautenden Formen eine dritte mit anlautendem Labial zur Seite steht. Der Mangel beider Kennzeichen bei γῆ und Δημήτηρ macht ein verwandtschaftliches Verhältniss dieser Wörter von vorne herein unwahrscheinlich. Es fragt sich daher, ob irgend ein anderer deutlicher Fingerzeig vorhanden sei, der uns nöthigen müsste, die in Rede stehende Lautumwandlung anzunehmen. Als scheinbare Stütze dafür boten sich jene Ausrufformeln φεῦ δᾶ, οἰοῖ δᾶ, ἄλευ' ὦ δᾶ (Aesch. Prom. 568) dar, indem man darin δᾶ auf die Erde deutete in Folge zweier, offenbar auf dieselbe Quelle zurückgehender Scholien zu der letztgenannten Stelle des Prometheus, wonach δᾶ eine dorische Nebenform von γᾶ gewesen wäre.[1] Ahrens gelangte aber (Dial. Dor. 80) bei sorgfältiger Untersuchung der mundartlichen Verhältnisse zu dem Philol. XXIII 207 von ihm wiederholten, von Curtius (Grundz.[4] S. 484) durch einfache Verweisung auf ihn gebilligten Ergebniss, dass δᾶ keine dorische Dialektform für γᾶ gewesen sein könne ('numquam igitur Dores δᾶ dixerunt pro γῆ') und nahm, ebenfalls unter Zustimmung von Curtius, an, dass jene Formeln nicht den Begriff der Erde, sondern einen mundartlichen Namen des Zeus enthalten (o. S. 288). Ist dies richtig, so fällt auch jeder zwingende Grund fort, Δη-μήτηρ durch Dentalismus aus Γη-μήτηρ entstanden zu denken, und es bleibt eine leere Möglichkeit bestehen, welche durch die sprachlichen Analogien wenig empfohlen wird.

Stehen Δᾶ und Γᾶ aber auch in keinem etymologischen Zusammenhange, so könnte ersteres doch — meint Ahrens a. a. O. — ein alter, nur kein stammverwandter, sondern ein aus der Wurzel *div* abgeleiteter Name der letzteren gewesen sein. Er denkt dabei an die allgemeine Bedeutung 'göttliches Wesen', so dass in dem Namen Damater die Erdgöttin als 'die göttliche Mutter' bezeichnet wäre.

[1] Etym. Magn. S. 60, 8: Ἀλευάδα . . . οἱ γὰρ Δωριεῖς τὴν γῆν δᾶν λέγουσι καὶ δίαν (Pauw vermuthet καὶ δαίαν, Schleusner κατ' ἰδίαν, Ahrens δῆν λέγουσι καὶ δᾶν). Schol. Med. zu Aesch. Prom. 568: Δωριεῖς τὴν γῆν δῆν καὶ δᾶν φασιν (γᾶν καὶ δᾶν Meineke).

Gegen diese Ansicht trifft zu, was wir bereits o. S. 289 auseinandergesetzt haben. Vielleicht fühlte sich jemand versucht, dieselbe in der modificirten Gestalt aufzunehmen, ein Götterpaar *Δᾶς* und *Δᾶ* d. i. Zeus und Zeus-in (vergl. Zeus und Dione) sei, nachdem es den Späteren unverständlich geworden, in Zeus und die Erdgöttin *umgedeutet*, und daher die auf Gelehrsamkeit beruhende Angabe 'δᾶ irgendwo = γᾶ' entsprungen. Das möchte sein, aber wer dürfte zugeben, dass diese secundäre Bezeichnung der Gê in dem uralten Namen der Demeter enthalten sei? Ein von Wurzel *div* hergeleitetes Appellativ δᾶ, Erde, kannte die lebende Sprache offenbar nicht.

Mit dieser Erkenntniss ist die Notiz der Scholiasten noch keineswegs beseitigt. Konnte nicht das von ihnen bezeugte Wort wirklich vorhanden sein, weder aus γῆ noch aus Wurzel *div* entstanden, sondern aus einem dritten Stamme gebildet? Eine Glosse Hesychs, *Δηγῆ· καὶ σιωπᾷ*, die man *Δῆ γῆ· καὶ σιωπᾷ* zu lesen pflegt, scheint ein weiteres Zeugniss dafür abzulegen. Der Beiname Poseidons *Ἐννοσί-δας* bei Pindar Pyth. IV 33 [173] fügt sich, zu *ἐννοσί-χθων* und *ἐννοσί-γαιος* gehalten, gut der Erkärung als Compositum von δᾶ = γῆ. In dem altbaktrischen daya, Feld, böte sich nach A. Bezzenbergers gütigst mir mitgetheilter Ansicht ein passendes Etymon dar, aus dessen griechischem Aequivalent durch Contraction δᾶ geworden sein könnte. Demeter bedeutete demnach 'die Feldmutter'. Diese Etymologie befriedigt anscheinend sowohl die sprachlichen als die sachlichen Forderungen; gleichwohl muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass ihre Voraussetzungen auf einem sehr unsicheren Boden stehen. Zunächst ist es zweifellos, dass die Scholien zu Aeschylus keine wirkliche Gewähr für das Vorhandensein eines Appellativums δᾶ im Sinne von γῆ gewähren, so lange dieses Wort aus keinem Schriftwerk belegt ist, da sehr wohl ein Grammatiker, der Da-mater und Ga-mater gleichsetzte, aus ersterem ein dorisches δᾶ Erde folgern, ein Nachfolger diese conjecturelle Form für Ueberlieferung halten konnte. Gleichartigen Ursprungs war wohl auch die sicher verderbte Glosse Hesychs, wenn sie in ihrer reinen Gestalt überhaupt

hierher gehörte. So bleibt nur das ἅπαξ λεγόμενον ἐννοσί-δας als ein bei seiner Einzigkeit nicht unverdächtiges Zeugniss bestehen. Ist denn die handschriftliche Ueberlieferung echt, könnte nicht einfach ein Abschreiberirrthum für ἐννοσί-γᾶς vorliegen? Endlich auch die Vergleichung von eran. daya, das in keiner anderen arischen Sprache eine Correspondenz hat, erscheint nicht ganz unbedenklich. Ihm würde ein griechisches δαῖα entsprechen, für dessen Contraction zu δᾶ man sich nicht auf die Analogie von μᾶ und γᾶ neben μαῖα und γαῖα würde berufen dürfen. Denn nicht aus den letzteren Formen, erweiterten jüngeren Ableitungen der Nominalstämme μᾱ und γαϜ (wie γραῖα von γρᾶ vergl. γρα-ῦς), sondern aus den einfacheren μάα und γάϜα entstanden die ersteren durch Zusammenziehung.

5) Während demnach auch die Versuche, dem Namen Demeter die Bedeutung Erdmutter, Mutter Erde oder Feldmutter zuzuweisen, zu Ergebnissen führten, gegen welche sehr gewichtige Einwürfe geltend gemacht werden müssen, begegnet diejenige Combination, welche wir im Begriff sind an letzter Stelle hier vorzutragen, von keiner Seite her ernstlichen Schwierigkeiten. Ein alter Grammatiker führt zur Erläuterung des Namens Δηώ ein kretisches Wort δηαί Gerste an.[1] Preller (Dem. u. Perseph. 317. 368) erklärte es, ohne jedoch in eine nähere Untersuchung einzutreten, für nicht unwahrscheinlich, dass daher, und zwar durch die Kretenser, Demeter ihren Namen erhalten habe, wenn nur das Wort δηαί sicherer wäre. Auch Förster (Raub und Rückkehr der Persephone S. 10 Anm. 9) stimmte bei, obwohl beide die Etymologie aus δᾶ, Erde, vorzogen. Neuerdings aber hat der letztere (Jahrb. f. class. Phil. 22. 1876 S. 809) die Ableitung von δηαί aufgegeben, 'da in diesem nur die kretische Form von ζειαί zu erkennen ist.'

Das Etymologicum Magnum schöpft vielfach aus alten und zuverlässigen Grammatikern. Dem Worte δηαί zu misstrauen, liegt kein Grund vor, da es nicht (wie δῆ, Erde, vermöge sachlicher Gleichsetzung mit Γῆ μήτηρ) aus Δημήτηρ durch

[1] Etym. Magn. S. 264, 12: Ἡ Δηὼ παρὰ τὰς δηάς· οὕτω γὰρ Δηαὶ προσαγορεύονται ὑπὸ Κρητῶν αἱ κριθαί.

reine Conjectur erschlossen sein kann. Vielmehr lässt es sich auf sprachgeschichtlichem Wege als eine dorische Form von ζειά, ζεά vollkommen rechtfertigen. Es setzt nämlich dieses jonisch-attische Wort, welches bekanntlich dem skr. yava Gerste, altbaktr. yava Feldfrucht, lit. javas Getreidekorn, javai (Plur.) Getreide entspricht, eine griechische Grundform δjεϜά mit Vorschlag von δ vor j voraus (Curtius Grundz.[4] S. 609), woher durch Verschmelzung von δj sich ζεϜά, durch Ausstossung von j δεϜά entwickeln musste. Vergl. ζητεῖν = dor. δατεῖν; ζυγόν, skr. yugam = lakon. δυγόν; jon. ἰαύω = δjαύω aeol. δαύω (Curtius S. 619). Bei Ausfall des Digamma blieb entweder δεά übrig, oder es trat Ersatzdehnung ein, welche im Dorischen ε zu η wandelt. So ist δηά als regelrechte Form erweisbar. Läge sie unmittelbar dem Götternamen zu Grunde, so müsste derselbe dor. Δη-μάτηρ lauten.[1] Anders im jonischen Dialekte. Hier fand sich statt des erblassten Digamma ein diphthongbildendes ι ein, über dessen Ursprung Curtius S. 563. 564 zu vergleichen steht. In einer Nebenform fiel es spurlos aus, so dass ζειά neben ζεά steht. Nichts hindert jedoch auch hier ein δειά oder δεά anzunehmen, da z. B. die Partikel δή (Curtius S. 620) und δῃτώμην für διῃτώμην (Hyperbolos bei Herodian. Curtius S. 606) Beispiele des aus δj entstandenen anlautenden δ gewähren. Contrahirt mussten jene Formen δῆ ergeben. (Vergl. τείχη, ὄρη, κῆρ, γῆ aus τείχεα, ὄρεα, κέαρ, γέα. Curtius S. 176; Ἑρμῆς aus Ἑρμείας, Ἑρμέας. Fick Gr. Personenn. S. XXXVII ff.). Dagegen lautete die Zusammenziehung von εα bei den Doriern ᾱ, woher dem jonisch-attischen γῆ entsprechend γᾶ, dem jonischen Ἑρμῆς correspondirend Ἑρμᾶς gesprochen wurde. Nach Analogie der homerischen Composita πατρο-κασίγνητος, δημο-γέρων, ἁλο-σύδνη Vaterbruder, Volksältester oder Aeltester im Volke, Meerestochter, μητρο-πάτωρ Vater der Mutter, ζυγό-δεσμος Riemen am Joche, ἀκμό-θετον Untergestell am Amboss, wurde ein *Δειη-μήτηρ, *Δεη-μήτηρ, *Δειᾱ-μήτηρ, *Δεᾱ-μήτηρ gebildet, dessen Compositionsvocal zu beurtheilen ist

[1] In μάτηρ ist α gesetzmässige Länge des Stammes μα, η Verlängerung des ε von -τερ.

wie in den homerischen Formen *βουλη-φόρος*, *γαιή-οχος*, *μοιρη-γενής*, *Ἀλκά-θοος* (vergl. *Ἀλκα-μένης*). Die Contraction musste nach der oben angezogenen Regel *Δη-μήτηρ* lauten, gerade so wie aus *γεᾱ-γενής* oder *γεη-γενής* *γη-γενής* geworden ist, und wie die Formen *γη-λεχής*, *γη-μόρος* dor. *γᾱ-μόρος*, *γή-ποτος* dor. *γά-ποτος*, *γή-πεδον*, *γή-λοφος* für *γεώ-λοφος* (d. i. *γεᾱ́-λοφος*), *γεω-μόρος* und *γειο-μόρος*, *γεώ-πεδον* u. s. w. eintreten. Neben dem kretischen *δηά* aus *δεϜά* darf mit völligem Ausfall des Digamma ohne Ersatzdehnung ein mit dem jonischen übereinstimmendes *δεά* in anderen dorischen Dialekten erwartet werden, welches als Nebenform selbst auf Kreta bestanden haben kann und durch das Mittelglied *Δεᾱ-μάτηρ* mit Nothwendigkeit auf *Δᾱ-μάτηρ* führt. Möglicherweise aber ist erst der fertige Name *Δη-μήτηρ*, wenn er etwa zuerst von Joniern zu Doriern gelangte, beim Vordringen des damit verbundenen Cultus nach falscher Analogie in die dorische Form *Δᾱ-μάτηρ* umgesetzt, wie nach richtiger *Πηνελ-όπεια* in *Πᾱνελ-όπη*.

Dass im homerischen Dialekt nach unserer Annahme yava zugleich in den Formen *ζειά* und *δη-* (in *Δη-μήτηρ*) erscheint, kann keinen Einwand gegen die so eben dargelegte Etymologie begründen. Denn ein derartiges Nebeneinander verschiedener Reflexe desselben Grundworts findet nicht selten statt. Vergl. z. B. bei Homer *δῆλος* (d. i. *δjῆλος* aus *διϜηλος*) neben *ἀρί-ζηλος* (aus *ἀρί-δjηλος*), Curtius S. 603. 604; bei Attikern *δορκάς* neben *ζορκάς* (d. i. *δjορκάς* mit parasitischem *j*), Curtius S. 133. 645; bei Homer *πίσυρες* neben *τέσσαρες*, in Rom Ep-ona, Pferdegöttin, neben equus u. s. w.

Treffen diese Erörterungen zu, so bedeutet Demeter 'die Kornmutter' oder 'die im Korne waltende Mutter'. Ebenso gut, wie man von einer Meerestochter (*ἁλο-σύδνη* Od. IV 404 Il. XX 207) sprach, konnte von einer Kornmutter geredet werden, und diese Benennung steht auf óinem Boden mit den Namen der Naturmädchen (*νύμφαι*), der Wassermuhme (Thetis, vergl. AWF. 207. Haupt Zs. 22, 3) und der Meeresalten (Tethys, ebendas.). Noch eine jüngere Zeit bildete die Composita *σταχυ-μήτωρ* Achrenmutter, Mutter der Aehren (Isis), in dem Epigramm eines Ungenannten

(Anth. Planud. 269) und *σιδηρο-μήτωρ*, Mutter des Eisens d. i. die Erde, bei Aesch. Prom. 301.

Die griechischen Vollnamen wurden fast durchgehend zu Kosenamen mit Anhängung neuer Suffixe in der Art verkürzt, dass von den beiden Wortstämmen, aus denen sie zusammengesetzt sind, entweder der erste und der Anlaut des zweiten oder nur der eine (erste oder zweite) übrig blieb (Fick Gr. Personenn. S. V u. LXIII). Beides geschah mit dem Namen Demeter. Wie aus Ep-aphrodit-os Ep-aphr-âs, aus Eury-sthen-ês Eury-sth-eus, aus Mene-sthen-ês Mene-sth-eus, Mene-sth-ês und Fem. Mene-sth-ô, aus Mene-strat-os Mene-st-âs, aus Mene-strat-ê Mene-st-ô, aus Niko-mêd-ês Niko-m-âs wurden, ging aus Dê-mêter der Kosename Dê-m-ô hervor. Andererseits wurde dieser Name mit völliger Aufgabe des zweiten Compositionstheils zu Dê-ô, wie Mene-sthen-ês zu Men-ôn und Men-ês, Niko-mêd-ês u. s. w. zu Nik-eus, Nik-ias, Fem. Nik-ô. Vergl. Fick a. a. O. XXII.

*Δηώ* ist also mit uichten aus dem im ersten Theile von *Δη-μήτηρ* enthaltenen Nominalstamm unmittelbar abgeleitet, sondern eine Verkürzung, welche den Vollnamen voraussetzt. Es war der in Eleusis beliebte Schmeichelname der Göttin. Als solcher v. 47. 211 im homeridischen Hymnus zweimal genannt, begegnet er uns mehrfach bei den Tragikern. Sophokles Ant. 1121 nennt die thriasische Ebene *'Ελευσινίας Δηοῦς κόλποι* (vergl. Eurip. Suppl. 290. Hel. 1343). Aristophanes (Plut. 515), die Orphiker, mehrere Dichter in der Anthologie (VII 209. IX 19, 21) u. s. w. reden von *Δηοῦς καρπός, αὖλαξ, ἀκτή.*

Das zweite Hypokorisma *Δημ-ώ* scheint seltener in Gebrauch gewesen zu sein, geht aber mit Sicherheit als eleusinische Benennung der Demeter aus der Notiz des Suidas hervor: '*Δημώ .... ἐξένισεν ἡ Βαβὼ* (l. *Βαυβώ*) *τὴν Δημώ*'.[1]

[1] Vergl. Lobeck Aglaophamos S. 822. — Nach dem oben Ausgeführten ist die Richtiges und Unrichtiges mischende Betrachtung des Choiroboskos zu beurtheilen, Etym. Magn. 264, 1: *Τινὲς δέ φασιν, ὡς λέγει ὁ τεχνικός, ὅτι ὑποκοριστικόν ἐστιν ἀπὸ τοῦ Δημήτηρ Δηώ, ἀγνοοῦντες τὸν σχηματισμὸν τῶν τοιούτων ὑποκοριστικῶν· τὰ γὰρ τοιαῦτα ὑποκοριστικὰ θέλει φυλάττειν τὸ σύμφωνον τῆς δευτέρας συλλαβῆς τῶν ἰδίων πρωτοτύπων, οἷον*

### § 6. DIE NORDEUROPÄISCHE KORNMUTTER.

*Wenn der Wind im Frühling zur Blütezeit das Korn wellenartig bewegt, sagt man*: Da kommt die Kornmutter (Kr. Behrent Rgbz. Danzig). Die Kornfrau läuft übers Feld (Amt Salder Herzogth. Braunschweig). Das Kornweib läuft (Sebexen Fürstenth. Grubenhagen Pr. Hannover). Die Kornmutter (Roggenmutter) geht durchs Korn (Hessen, vergl. Mülhause Die Urreligion des deutschen Volkes S. 285, Böhmen: Kr. Saaz). Da ist die Kornmutter durchgegangen (Kaaden Kr. Saaz Böhmen). Die Kornmutter geht im Korn (Gegend von Wetzlar Rgbz. Coblenz). Die Kornmutter geht übers Korn (Nassau, vergl. Kehrein Volkssitte im Herzogth. Nassau S. 280). Die Kornmutter *ist zornig* (Niederung Kr. Tilsit). Die Kornmutter geht durchs Feld spazieren und sucht Nahrung (Barby Kr. Kalbe Pr. Sachsen). Die Kornmutter wohnt im Korn (Kr. Chodziesen Pr. Posen). *Die Kornweiber* laufen durch das Feld mit einem Tragkorb, in welchen sie verirrte Kinder stecken (Amt Greene Herzogth. Braunschweig). Auch in Schweden (Wermland) sagt man, wenn der Wind im Korne wogt: 'Kornmora (oder Käramor) er ute och knallar'. Kornmutter (oder Klagemutter) ist draussen und [zieht dahin].[1]

Im Amte Arnstein a/Eine im Mansfelder Gebirgskreis Pr. Sachsen bezeichnet man die bei heissen Sommertagen über Wege und Getreide hinwalzenden kleinen Windtromben mit der Redensart 'die Kornmutter (oder Kornmuhme) geht mit ihren Doggen'.[2] Es ist zweifelhaft, ob Hunde (Doggen) oder Töchter (Docken? Tocken?) zu verstehen sind, falls die Bemerkung des Berichterstatters nicht auf einem Irrthum beruht, dass in der Mundart der Gegend 'Doggen'[2] auch Töchter bedeute. Die Kornmutter stellt sich hiernach ganz zu der fahrenden Mutter oder fahrenden Frau, welche im Wirbelwind dem wilden Heer

*Ὑψιπύλη Ὑψώ. Εἰδοθέα Εἰδώ· εἰ οὖν Δημήτηρ, Δημώ ὤφειλεν εἶναι· ἀλλ' οὐκ ἔστιν ὑποκοριστικόν.*

[1] [knalla: gå sakta, drifva omkring. Rietz. Oder ist gnälla, heulen, gemeint, von dem Aasen die Form knella anführt?][2] [1. Fassung: Docken].

oder dem Gewitter voranfliegt (BK. 82 ff. 85. 105 ff. 112. 115. 122 ff. 128. 137 ff. 149 ff. AWF. 92 ff.).

Wenn kleine Kinder ins grüne Saatfeld gehen wollen, um blaue Kornblumen (niederd. Tremsen) oder rothe Klatschrosen zu pflücken, warnt man sie vor der im Felde hausenden Kornmutter, woher dieselbe bei Osnabrück Tremsemutter genannt wird (Myth.[4] 394); ja man überträgt metonymisch den Namen des Dämons auf die Blume selbst.[1] Diese heisst z. B. zu Reichenberg im Danziger Werder Roggenmuttor, offenbar weil die Kornfrau zeitweilig in ihrer Gestalt sichtbar werdend gedacht wurde, geradeso wie Mummel d. h. muomila ein Name jener weissen Wasserlilie (Nymphaea albula) ist, in deren Hülle die Wassermuhme (Nixe) aus der Tiefe taucht (Myth.[4] 405). Vergl. die analogen Metaphern Ziegenbock d. i. Kornbock (AWF. 159) und dolle Hund d. h. Roggenhund für die Kornblume (Correspondenzbl. für Anthropologie 18 [77 S. 16? AWF. 319]). Analog dem westfälischen Namen Tremsemutter ist der braunschweigische Raalwîf d. h. Radolweib. Der Raden oder Radel (nd. Rade, Ralen, Rae, Rael). auch Kornnelke genannt, ist bekanntlich jenes besonders auf Roggenfeldern häufige Unkraut (Agrostemma githago L.), welches fleischfarben, weiss und roth blüht, und dessen Blumen mit hohlen Nelken einige Aehnlichkeit haben.

Es bringt reichen Gewinn, den Wortlaut dieser Warnungen in weiterem Umkreise zu verfolgen. Man sagt also: 'Die Roggenmutter (Roggemôder) kommt'! 'Die Kornmutter (Kornmôder) *sitzt im Korn* und holt euch, Kinder'! Häufig werden noch einige nähere Angaben über ihr Aussehen und ihre Verrichtungen hinzugefügt. Ebenso warnt man davor, in ein Erbsenfeld zu gehen, um Schoten abzupflücken, indem man mit der Erbsenmutter (Erftemôder, Arftemôdor: z. B. Kr. Gardelegen Pr. Sachsen; Arfkenmör: Dinklage in Oldenburg, vergl. Strackerjan Abergl. a. Oldenburg I § 260 S. 422) droht. Auch in Norwegen (Modum in Ringerike) sitzt die Ærtemor (Erbsenmutter) in den Erbsen.

[1] Wer Kornblumen sucht, trifft auf die 'Kornmutter'. Haselau bei Elbing.

Die Namensformen Kornmutter, Roggenmutter, Erbsenmutter sind in der in Rede stehenden Warnung durch ganz Deutschland verbreitet (Pr. Preussen, Pommern, Schlesien, Rgbz. Bromberg, Hannover, Waldeck, Rgbz. Aachen, Hessen, Nassau, Elsass[1] u. s. w.). Strichweise tritt dafür die Bezeichnung *Roggenwîf*, *Kornwîf* ein (Kr. Stuhm Rgbz. Marienwerder; Kr. Stargard Rgbz. Danzig; Kr. Oschersleben, Kr. Halberstadt, Kr. Wernigerode u. s. w. Pr. Sachsen; Celle, Lüneburg, Stade Pr. Hannover u. s. w.). 'Das Kornweibel ist draussen! Das Kornweibel fängt euch weg'! (Umgegend von Zwickau); Erbsenweib, Arftenwîf (Mecklenburg; Lehrte, Lüneburg in Hannover); Bohnenweib (Lehrte).

Roggen*muhme*, Korn*muhme* heisst es Kr. Pr. Eylau; Zossen Kr. Teltow, Kr. Havelland Pr. Brandenburg; Stendal, Gardelegen Pr. Sachsen; Dauneuberg bei Lüneburg. Dafür treten auch die folgenden Formen ein: Roggenmäume (Crangen bei Neustettin), Roggenmäumeke, Korenmäumeke (Göttingen und Grubenhagen Hannover), Roggenmäune (Hinterpommern; Kr. Stargard Rgbz. Stettin; Kr. Magdeburg), Roggenmöne, Roggenmön, Roggenmö (Kr. Deutsch-Crone Rgbz. Marienwerder; Kr. Gnesen, Kr. Obornik Pr. Posen; Kr. Pyritz, Kr. Greiffenhagen Pr. Pommern; Greifenberg Pr. Brandenburg; Kr. Gardelegen, Kr. Jerichow I u. II, Kr. Stendal Pr. Sachsen; vergl. auch Dähnert Plattdeutsches Wörterbuch. Stralsund 1781: Roggen-Möme), Roggenmüëne, Kornmüne, Roggenmüne (Kr. Teltow, Niederbarnim, Jerichow II, Salzwedel), Roggenmiane (Kr. Jerichow I), Roggenmiene (Kr. Teltow, Zauche, Osthavelland, Kalbe), Kornmühre (Kr. Jerichow II), Kornbiene (Kr. Kalbe), Kornmoje (Kr. Wolmirstedt). Ebenso kennt man die Arftemön (Kr. Salzwedel) oder Arftenmöne (Altmark, Mittelmark), Arfkenmöme (Osterburg Rgbz. Magdeburg).

Statt Kornmutter oder Kornmuhme hört man auch: 'Die *Grossmutter* sitzt im Roggen' (z. B. Dingwalde bei Creutzburg Pr. Preussen) oder: 'Die alte Mutter sitzt im Korn' (Amt Ahlden bei Lüneburg). — In Dänemark lautet die Warnung an die Kinder, die sich ins Kornfeld verlaufen wollen: 'Rug-

[1] Stöbers Alsatia 1856 S. 133 n. 8.

kjærling[1] kommer og tager jer'. Die Roggenalte kommt und nimmt euch (Ringstedamt, Frederikssund Själland). Ebenso ruft man bei Slagelse: 'Skynd dig ud, dreng, nu kommer Ærtekjællingen!' Spute dich, Junge, jetzt kommt das alte Erbsenweib! Im Amte Aarhus (Jylland) heisst es einfach: 'En Kone sitter i Korn'. Eine Frau sitzt im Korn. In Schweden (Elmhult Knäredssocken): 'Ärtekärringen tar er!' Die Erbsenalte nimmt euch! — Den Slaven ist der nämliche Brauch geläufig. Die Kassuben und die Polen in der Provinz Preussen warnen die Kinder vor der Żytnamatka Kornmutter, die im Korne sitze (Quaschin bei Oliva; Rekau, Sellistrau Rgbz. Danzig; Ortelsburg), ebenso die Czechen (Böhmen, z. B. Kr. Czaslau). Bei Putzig sagen die Kassuben dafür auch Rżanamatka Roggenmutter oder Żarnamatka Handmühlenmutter (żarna = got. quairnus). Oefter noch hört man Żytnababa Kornalte, z. B. 'Żytnababa siedzi w życie i zadusza dzieci, którzy takowe depcą. Die Kornalte sitzt im Korn und erwürgt die Kinder, welche es zertreten' (Kr. Graudenz, Kr. Marienwerder, Kr. Pr. Stargard, Kr. Goldapp). Ebenso in Pr. Posen, Oberschlesien und Galizien (Kr. Tarnow), z. B.: 'Żytnia baba w życie, ktora małe dzieci zeżyra, die Kornalte ist im Korn, welche die kleinen Kinder frisst' (Kr. Brieg Rgbz. Breslau). Oder man sagt nur Baba (Alte, Grossmutter) oder Starababa (die Uralte) bezw. halbverdeutscht Herschbaba (Hirsebaba), Kornbaba (Kr. Pr. Stargard, Kr. Osterode, Kr. Ortelsburg, Kr. Ragnit, Kr. Goldapp, Kr. Wehlau Pr. Preussen; Rgbz. Bromberg; Rgbz. Posen; Rgbz. Oppeln; Rgbz. Breslau), z. B.: 'Baba idzie, die Alte kommt!' 'Nie chodź tam, bo tam baba jest!' 'Baba siedzio w życie' (Namslau Rgbz. Breslau). Auch in Galizien z. B. Kr. Krakau heisst es: 'Die Stara Baba kommt!' und die Kleinrussen sagen, wenn sie nicht erlauben wollen, Schoten auf den Erbsenfeldern abzureissen oder in Feld und Garten zu laufen: 'Da sitzt die eiserne Baba'.[2] Ebenso heisst es in der Ukraine: 'Die eiserne Baba sitzt im

[1] Kjærling, spr. kælling, altes Weib.
[2] Afanasieff Poetische Naturanschauungen der Russen III 591.

Korne'; und auch die Serben drohen bei dieser Gelegenheit mit der Baba, die Zähne gleich Nägeln habe. Die Masuren in den preussischen Kreisen Goldapp, Johannisburg, Lyk, Sensburg, Lötzen, Oletzko gebrauchen neben dem in deutscher Rede angewendeten Kornmutter, Kornweib, wenn sie sich polnisch ausdrücken, abwechselnd mit Baba oder Żytnamatka oder (und zwar meistens) allein die Bezeichnung Babajędza, Baba Jęza. In grossrussischen Landschaften (z. B. Kr. Poschechonje Gouv. Jaroslaw) begegnet dieselbe Redensart, indem man die Kinder vom Herumlaufen in Aeckern und Gärten durch die Warnung entweder vor dem Polevoj Djed (Feldgrossvater) oder vor der 'Baba Yaga mit den Knochenbeinen, den grossen Brüsten und der Hakennase' abschreckt.[1] — Die Litauer sagen wiederum, die Rugiuboba (Roggenalte) sitze im Korn (Kr. Ragnit). 'Die Rugiuboba kommt!' (Umgeg. v. Tilsit). 'Vaikai n'eikit i rugius, jeib jus Rugiuboba nesugautu'! Kinder geht nicht in's Korn, dass euch die Rugiuboba nicht ergreife! (allgemein in Pr. Litauen). Oder man sagt bloss: 'Da sitzt die Boba' (Mehlauken Kr. Labiau). Auch die Letten bei Doblén in Kurland warnen 'labbîbas lauká essût bubba, buddelis [bubbulis?], kas bérnus aisneffîfût', im Getreidefeld sei eine Bubba, ein Popanz, der die Kinder forttrage. Bubba scheint lautliche Entartung von bâba, altes Weib. In Galizien endlich (Kr. Stry um Tarnopol) heisst die Kornmutter auch Dzika Baba, Deka Baba, d. i. die alte wilde Frau.

Soviel von den in der Warnung auftretenden Namen. Häufig, wie bereits erwähnt, werden nähere Umstände zur Charakteristik des Gespenstes hinzugefügt. Sehen wir einmal zu, was daraus zu gewinnen ist. Nach manchen Ueberlieferungen ist die Kornmutter noch halb theriomorphisch gedacht. Sie kann verschiedene Gestalten annehmen und sich in Thiere, z. B. eine Schildkröte, verwandeln (Käsemark Danziger Werder).[2] Sie soll ein schlangenartiges Thier sein,

[1] Afanasieff Poetische Naturanschauungen der Russen III 591.

[2] Gerade so heisst es in Mähren von der wilden Frau Věstice

welches beisst (Kalmusen bei Garnsee Kr. Graudenz). Die Babajędza sitzt in Gestalt eines Wolfes im Korn und wird von kleinen Hündchen begleitet, welche die Kinder aufsuchen und so lange festhalten, bis sie selbst herzukommt und dieselben an ihre eisernen Brüste drückt (Schimonken zwischen Rhein und Arys Kr. Sensburg Rgbz. Königsberg). Die Stara Babka, welche im Getreide sitzt, hat den Leib eines Menschen und den Kopf eines Thieres, meistens eines Frosches, zuweilen erscheint sie zu Pferde mit dem Kopf eines Löwen (Umgegend von Krakau). Im Kornfelde sitzt der Stary Dziad (alte Grossvater). Er hat drei Köpfe mit langen Bärten, hinten aber einen brennenden Schwanz, und sticht die Kinder mit brennenden Lanzen. Oder man sagt, die Stara Baba sei darin; sie hat auch einen dreifachen, aber bartlosen Kopf und brennende Brüste. Der Name Baba und eine der vorstehenden ähnliche Beschreibung ihrer Gestalt bricht selbst in Süddeutschland zuweilen hervor. Nach der Mittheilung des Herrn Stadtpfarrers Thiem in Kupferberg Bza. Stadtsteinach in Oberfranken hatte man daselbst folgendes Sprüchlein, um die Kinder vom Verlaufen ins Getreidefeld zurückzuhalten:

O bleibe von dem Felde fern,
Es sitzt die alte Babe drin;
Sie hütet das Getreide gern,
Lässt ungestraft nichts förderziehn.
Sie hat ein feurig's Augenlicht,
Kind, hüte dich und frevle nicht.

In der Nacht erscheint die Baba immer zu Pferde, und um ihren Kopf sind mehrere Lichter zu sehen (Kr. Krakau). Die Babajędza reitet um Mitternacht auf einem Pferde oder Hunde, und um ihren Kopf leuchten mehrere Lichter (Kr. Sambor Galizien). Wenn auf einem Flecke Acker oder auf der ganzen Dorfflur das Getreide nicht gedeiht, oder der Hagel einschlägt, so sagt man: 'Da ist die Babajędza durchgegangen'. Sie ist ein Weib mit einem Froschkopf, die zuweilen auch auf einem Pferd gesehen wird.

(eigentl. Wahrsagerin), sie könne die Gestalt jedes Thiers annehmen. Grohmann Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen in Beiträge z. Gesch. Böhmens II 2 S. 14 n 64.

Sieht man sie Nachts, so gewahrt man Funken um ihren Kopf fliegen (Kr. Bochnia Galizien). Die Kornmutter reitet im Getreidefeld auf einem Pferde herum und drückt die Kinder an ihr eisernes Herz (Strengeln Kirchsp. Kutten Kr. Angerburg). Die Kornmutter jagt die Kinder im Korne, bis sie todt hinstürzen. Sie *läuft so schnell, wie das schnellste Pferd* (Pillkallen Pr. Ostpreussen).

Erwägt man, dass der Masure bei einem Wirbelwinde, der so stark ist, dass er die Erde mit aufwühlt, zu sagen pflegt 'da fliegt ein Pferd durch die Wolken',[1] so erkennt man leicht, dass die Schilderung der Kornmutter, Babajędza u. s. w. als zu Rosse dahineilend oder selbst wie ein Ross laufend diejenige Lebensäusserung derselben vor Augen stellt, welche o. S. 296 mit der Redensart 'die Kornmutter geht mit ihren Doggen' bezeichnet wurde. Auch die Wolf-, Frosch- und Löwengestalt der Kornmutter (o. S. 301) mögen durch den Vergleich des Heulens, Quakens, Brüllens mit dem Naturlaute des Sturmes und Wirbelwindes (dem Râren),[2] die Lichterscheinungen um ihren Kopf durch die elektrischen Entladungen der Trombe veranlasst sein. Unter diesen Umständen lag die Verbindung der beiden Korndämonen Roggenwolf und Kornmutter sehr nahe. Sie tritt hervor, wenn zu Langwalde Kr. Rastenburg Pr. Preussen die Kinder damit geängstigt werden, man wolle sie zu der Kornmutter bringen, welche sie ins Korn schleppe, wo sie nimmer herausfänden oder wo sie von den Wölfen, den Kindern der Kornmutter, gefressen würden. Ebenso heisst es zu Gross-Berndten Kr. Nordhausen Pr. Sachsen, der Kornwolf oder der Kornbär sei der Sohn der Kornmutter. Zu Pilsting bei Landau Niederbayern schüchtert man die Kinder mit den Worten ein: 'Der Kornwolf kommt'. Früher soll man gesagt haben, der Kornwolf sei der Sohn der Kornmutter.

Gewöhnlich jedoch wird die Kornmutter anthropomorphisch gedacht. Eine weisse Frau sitzt im Korne (Nörd-

[1] Töppen Aberglauben aus Masuren.[2] S. 34. AWF. 95 ff.
[2] S. Mannhardt Roggenwolf und Roggenhund.[2] S. 16—18

lingen im Ries). Das Korenwîf hat rothe Augen und schwarze Nase, sie trägt eine weisse Haube und hat ein weisses Laken umgethan (Holtensen Hannover).[1] Die Dzika Baba im Kreise Stry (o. S. 300) ist weiss angezogen, und Vater und Mutter setzen sich in weisser Kleidung ins Feld, um sie vorzustellen. Auch mit der Babajędza wurde ein Berichterstatter von seiner Amme geschreckt, indem dieselbe ein weisses Tuch um den Kopf nahm (Kr. Bochnia Galizien). Bei Jerichow Pr. Sachsen setzt sich eine Person mit einem weissen Tuche verhüllt in eine Furche des Ackerfeldes, um die Kinder wirklich an die Roggenmöne glauben zu machen, und taucht plötzlich vor ihren Augen auf. In Gross-Steinheim Kr. Offenbach Pr. Starkenburg in Hessen-Darmstadt belegen grössere Kinder ihr Gesicht mit Blättern der Klatschrose und mit kleinem Feldmohn (Papaver dubium) und nehmen einen Büschel Feldmohn in die Hand. So lassen sie sich in der Furche eines Ackerfeldes sehen, um den kleineren Kindern Furcht einzujagen. Ein Erwachsener hebt diese in die Höhe und zeigt ihnen 'die Kornmutter' oder das 'Kornweibchen'. Zu Kaaden Kr. Saaz in Böhmen aber beschreibt man die Kornmutter: sie habe ein rothes Gewand und eine blaue Mütze, auf welcher ein Stern ist (Anspielung auf den rothen Mohn und die blauen Kornblumen im Ackerfelde), in der Hand trage sie eine Peitsche oder ein Scepter. Im Kr. Jerichow II zeigt man den Kindern öfter aus der Ferne eine menschlich gestaltete Vogelscheuche im Weizen- oder Gerstenfelde als 'Kornmöne', ebenso bei Pilkallen Pr. Ostpreussen als 'Kornmutter'. In Gross-Skirlack Rgbz. Gumbinnen beschreibt man die Kornmutter als eine hohe Frau, welche auch fliegen kann.

Ganz allgemein schreibt man der Kornmutter, Baba, Babajędza, Baba Yaga, Rugiuboba u. s. w. grosse Brüste mit eisernen Brustwarzen zu. Diese Brüste sind nach Aussage der Leute in Petereitschen Kr. Pilkallen Pr. Ostpreussen so lang, dass sie damit dem widerspenstigen Kinde

[1] Schambach und Müller Nieders. Sag. S. 76 n 104, 2.

um die Ohren schlägt. Auch von der Dzika Baba heisst es im Kr. Tarnopol, sie sitze ganz schwarz und nackt, mit Brüsten, die sie über die Achseln schlage, im Getreide, und nehme die Kinder mit in ihre Grube oder ihr Loch, worin sie unter der Erde wohne. Dieser Zug ist wohl eine von den langen Brüsten der wilden Weiber und der als Wirbelwinde dem Sturm oder Gewitter voran fahrenden Frauen (BK. 88. 108. 117. 123. 128. 137. 138. 147. 445. 611) hergenommene Uebertragung, veranlasst dadurch, dass die Kornmutter ihr Leben mehrfach im Windhauch und Wirbelwind äussert (o. S. 296. 302). Eines anderen Ursprungs aber scheinen die übrigen Aussagen über die Brüste der Kornmutter. Von den 'îsern Titten' heisst dieselbe in den Kreisen Neuhaldensleben und Wolmirstedt sehr häufig 'dat Tittewîf'. Die Brustwarzen sind so scharf, dass sie wie Flachshecheln stechen (Judschen bei Gumbinnen); und daher rührt ein Name, den die Getreidemutter bei Verden führt, 'Häkelmöm'; häkeln ist nämlich hecheln, Flachs hecheln. Da man zu Harsefeld bei Stade sagt 'die Kornmutter steche die Kinder mit den Halmen', vermuthe ich, dass diese spitzen, stechenden Brustwarzen die langen spröden Spitzen oder Borsten, die Grannen, Acheln oder Gracheln an den Getreideähren bedeuten, und dass die Benennung eisern nur eine metaphorische Bezeichnung ihrer stechenden Eigenschaften sei. Dieses Bild scheint weiter ausgeführt, wenn es (Tilsiter Niederung) heisst, die Kornmutter sitze mit nacktem Hintern (den glatten, unbekleideten Halmen?) und eisernen Brüsten im Korn. Nur selten (im südlichen und nordwestlichen Theile des Westerwaldes), hört man, dass die Kinder der Kornmutter hölzerne Memmen saugen müssen;[1] häufiger spricht man (in der Altmark, im Lüneburgischen und den Kreisen Gardelegen, Salzwedel, Oschersleben Pr. Sachsen) von der swarten Titte der Kornmöme, und daher wird sie auch Kr. Wolmirstedt dat swarte Tittenwif, d. i. das Weib mit den schwarzen Brustwarzen, genannt. Ich

[1] Kehrein Volkssitte im Herzogthum Nassau S. 280: Memme.

vermuthe, dass bei dieser Auffassung an die schwarzen Pilze des Mutterkorns (s. weiter unten) als an die schwarzen Saugwarzen der Kornfrau gedacht ist. Zuweilen, z. B. bei Pilkallen in Ostpreussen, in Neuhaldensleben, in Niederösterreich unter dem Manhardsberge, in Galizien u. s. w. nennt man die eisernen Brüste der Kornmutter, Stara Baba u. s. w. 'glühend', 'brennend', 'gluh'. Insofern dabei nicht die Lichterscheinungen der Trombe im Spiele sind (o. S. 302), könnte das vielleicht auf die röthliche Farbe der reifen Aehren gehen (vergl. rubicunda Ceres, rubra flamma).

An diese Brüste legt die Kornmutter die Kleinen und lässt sie daran saugen, worauf sie sogleich sterben. Dies ist die allgemein durchstehende Angabe. Offenbar Ausschmückungen und Ausläufer und zwar nur missverständliche dieses Zuges sind es, wenn vereinzelt hie und da gesagt wird, dass die Kinder saugen müssen, bis Blut kommt, dass das Kornweib die Kinder mit eisernen Zangen kneife oder ihnen die Beine ausreisse oder sie fresse, oder in einen Sack oder Tragkorb stecke und forttrage. Sie heisst daher bei Soldin in der Neumark 'die Alte mit der Kären' (Tragkorb). Auch dichtet man in Folge dieser Vorstellungen der Kornmutter krallenartige Finger an. Zu Niedane Kr. Ratibor erwürgt die Kornbaba mit furchtbaren Krallen (pazurami), zu Gonobitz Kr. Cilly in Steyermark tödtet das Kornweibel oder die Kornmutter mit ihren brennenden Fingern und Brüsten die Kleinen, brät und isst sie. Und bei Marburg in Steyermark sagt man, die Kornmutter (Weizenmutter, Erbsenmutter), ein Weib ganz grau angezogen und mit Krallen an den Händen greife die Kinder und gebe sie ihrem brennenden Hornvieh zu fressen. Auch heisst es, wenn jemand im Hause plötzlich stirbt, die Kornmutter habe ihn mit ihren Krallen angerührt. Aehnlich zu St. Pölten Kr. über dem Wiener Walde. Die Kornmutter führt die ins Korn verlaufenen Kinder weg und erdrückt sie. Am Charfreitag sollen deren Seelen um Mitternacht im Hause der Eltern umgehen. Zuweilen aber wird das Ergreifen der Kinder ganz nach der Weise der gewöhnlichen Elbensagen zu einer Vertauschung

mit Wechselbälgen. Bei Saalfeld (Sachsen-Meiningen) zwang einmal ein Edelmann eine Sechswöchnerin, Garben auf dem Felde mitzubinden. Sie legte ihr Kind auf den Acker. Ueber eine Weile kam die Roggenmutter, und der Edelmann sah, wie dieselbe das Kind vertauschte. Der Wechselbalg schrie, der Edelmann liess ihn schreien. Da kam die Roggenmutter wieder, brachte das rechte Kind und holte das ihrige zurück. Der Herr aber erlaubte der Sechswöchnerin nach Hause zu gehen.[1]

Im Kornfeld sich verirren ist für kleine Kinder in Wahrheit gefährlich und war es ehedem noch weit mehr, als vor der Separation des Gemeindebesitzes die Kornflur jedes Dorfes eine weite, unabsehbare, zusammenhängende Fläche ausmachte.[2] Es erklärt sich daher auf ganz einfache und natürliche Weise, weshalb man den Kleinen die Kornmutter so schreckhaft als möglich ausmalte. Geschah dies nun ganz nach Analogie der verschiedenen Ausgestaltungen des Glaubens, dass die Waldgeister (Dive ženy, Fanggen, Langtüttin, Seligen, Els, Salvanel, Ljeschie) Kinder stehlen,[3] so fragt man sich, ob dabei Uebertragung bezw. Aneignung eines fertigen Musters im Spiele war, oder ob eine gemeinsame Idee einen gleichmässigen Ausdruck fand. Letztere könnte — wenn sie vorhanden war — nur in dem jetzt stark verdunkelten Glauben gesucht werden, dass die Waldgeister und die

[1] Prätorius Neue Weltbeschreibung S. 138. Grimm D. Sag.[2] I S. 127 n. 90.

[2] Vorgestern Abend vermisste eine Familie auf dem Rückwege von Pankow nach Berlin plötzlich ein dreijähriges Kind, das bisher hinter den Eltern gegangen war. Es wurde sofort auf dem ganzen Wege gesucht, ohne dass sich eine Spur zeigte. Da rieth ein dazu kommender Herr, doch im Getreide längs des Weges nachzusehen, indem er daran erinnerte, wie schon einmal ein Kind sich dort ins Getreide verirrt und erst beim Abmähen des Feldes todt aufgefunden war. Man befolgte diesen Rath, traf auch bald auf Spuren im nahen Feld und fand glücklich das Kind, welches weinend im Getreide sass. Neue preussische (Kreuz-) Zeitung 7. Juli 1865 no. 156.

[3] Wilde Weiber, Fanggen u. s. w. laufen Kindern nach und bieten ihnen ihre langen Brüste dar. BK. 88. 108. Fanggen, Selige, Els, Salvegn stehlen bezw. fressen oder vertauschen Kinder. BK. 89. 90. 108. 113. 126.

Kornmutter die in früher Jugend sterbenden Kinder wieder dorthin zurückholen, wo ihre Seelen vor der Geburt geweilt,[1] in den Wald, ins Saatfeld (vergl. AWF. 124). Die zurückgekehrten werden wieder zu grünen Aehren. Bestand etwa dieser Glaube, so musste er auf die Warnung vor dem Verlaufen lebender Kinder ins Getreidefeld Einfluss üben. Möglicherweise ist auf eine derartige Vorstellung ganz speciell die Drohung bei Keula Bez. Ebeleben Unterherrschaft Sondershausen zurückzuführen: 'Die Roggenmuhme bindet euch grüne Kränze, färbt euch die Haare grün und bindet euch an.'[2]

Sei dem nun, wie ihm wolle, mit grösserer Sicherheit scheint es möglich, die folgenden Aussagen auf ihren sachlichen Kern zu bringen. Die eisernen Brüste der Rugiuboba sind mit Theer gefüllt (Wilkischken Kr. Tilsit). Die Roggenmöne lässt die Kinder ihre 'swarte Titte' saugen, oder sie gibt ihnen eine Theerstulle d. h. eine mit Theer beschmierte Brodschnitte zu essen (Kr. Gardelegen, Salzwedel, Stendal und sonst in der Altmark). Die Roggenmöen hat eine Theerbuddel und beschmiert die Kinder ganz mit Theer (Rogasen Kr. Obornik Rgbz. Posen). Wir sahen schon (o. S. 305), dass unter den schwarzen Brustwarzen, wo solche erwähnt werden, unverkennbar die Pilze des Mutterkorns gemeint seien. Da nun letzteres auch als Mutterbrod (Kr. Teltow Rgbz. Potsdam; Jerichow II, Wanzleben, Calbe Rgbz. Magdeburg;

[1] Kinder kommen aus Bäumen. Mannhardt Germ. Myth. 668 ff. Das Kornfeld als Ursprungsort der Seelen zu denken, lag bei dem Parallelismus von Kind und Korn nahe genug.

[2] Hiermit steht zu vergleichen, dass der von den wilden Weibern des Salzburger Unterberges, welche zur Zeit der Aehrenschneidung hervorkommen, geraubte Knabe nach Jahresfrist in grünem Kleide wiedergesehen wurde. Sagen der Vorzeit oder ausführl. Beschr. v. d. berühmt. salzburgischen Untersberg oder Wunderberg. Brixen 1818 S. 9. Panzer Beitr. z. D. Myth. I 12. BK. 108. — Wenn Kinder ins Getreide laufen, so kommt 'das Getreidemännchen und holt sie in den Wald, wo es dieselben bis zum nächsten Jahre zurückbehält. Nach Jahresfrist bringt es dieselben wieder an denselben Ort zurück, woher es sie entnommen. Stockerau unter dem Manhardsberge.

Wittenberg Rgbz. Merseburg; Czarnikau Rgbz. Bromberg), Kornmutterbrod (Lebendorf bei Cönnern, Alsleben u. s. w. Saalkr. Rgbz. Merseburg) bezeichnet wird, so ist es klar, was die Theerstulle oder Theerbuddel zu bedeuten hat.[1] Die Kornmutter soll einen Stock oder eine Peitsche in der Hand halten. Ich weiss nicht, was damit gemeint sein könnte, wenn es nicht ein anderer Ausdruck für die Hecheln der Kornbrust sein soll. Die Kornmutter hat einen grossen Stock, womit sie die Kinder schlägt (Klein-Gnie a. d. Schweine Kr. Gerdauen Rgbz. Königsberg). Die Kornmutter peitscht mit eiserner Geissel (Gross-Sobrost Kr. Darkehmen Rgbz. Gumbinnen). Die Kornmutter hat einen eisernen Kantschuh (Pelleningken bei Insterburg). Die Żytnababa sitzt in den Erbsen und hat einen Stock mit eisernem Messer (Liebenau bei Marienwerder, Krangen bei Pr. Stargard). Die Rugiuboba hat theergefüllte Brüste und eine Ruthe in der rechten Hand (Wilkischken bei Tilsit). Das Raalwîf (o. S. 297) sitzt im Korne mit einer Pike vor dem

[1] Man vergl. Dr. P. Sorauer Handbuch der Pflanzenkrankheiten Berlin 1874 S. 361: Wir bezeichnen mit dem Namen Mutterkorn jene meist langgestreckten, häufig etwas gekrümmten, kantigen, gefurchten, aussen grau violetten, zuweilen bestäubten, nach innen zu weissen, aus parenchymatisch verbundenen Pilzzellen gebildeten, nicht selten mit einem gelbschmutzigen Anhängsel (Mützchen) versehenen Körper, welche einzeln oder zu vielen auf den Getreideähren auftreten und die in ihrer Gestalt meist Aehnlichkeit mit dem Getreidekorn haben, das sie vertreten. S. 367 ff.: Sobald der junge Mutterkornpilz aus dem Fruchtknoten der Kornblüthe hervorwuchert, zeigt sich auf demselben eine fade süsslich schmeckende Flüssigkeit, welche bei zunehmender Ueppigkeit der Pilzvegetation und einer demgemäss reichlicher auftretenden Menge die Spelzen des Roggenblüthchens an ihrer Basis durchtränkt und endlich als ein übelriechender Schleim, der sogenannte Honigthau, hervorquillt. Diese schmierig weiche Sphaceliamasse bildet sich in 6—14 Tagen, je nach der Witterung zum Sclerotium des schwarzen Mutterkorns aus, das 2—3 Mal so gross als ein Getreidekorn sich in Zahl von 8—10 an einer Aehre findet. Bei trüben, nebligen Tagen ist der Geruch jenes eigenthümlich riechenden Schleimes sehr merklich, er wird wie ein giftiger, stinkender Nebel empfunden.

K o p f u n d e i n e r i n j e d e r H a n d (Amt Salder Herzogthum Braunschweig). Vergl. die Lanzen in der Hand des Stary Dziad (o. S. 301).

Dagegen geht es möglicherweise wieder auf Wettererscheinungen, wenn gesagt wird, die Kornmutter, Roggenmutter, Roggenmüne, Arftenmö, Tittenwif zerstampfe die Kinder in einem inwendig mit spitzen Nägeln oder Stecknadeln besetzten (Wachsmuth bei Riesenburg Rgbz. Marienwerder, Kisehau Kr. Berent Rgbz. Danzig) e i s e r n e n B u t t e r f a s s, Salzfass, Tonne (Karthaus Rgbz. Danzig, Rosenberg Rgbz. Marienwerder; Schöneberg Kr. Karthaus; Zempelburg Kr. Flatow Rgbz. Marienwerder; Kr. Morungen Rgbz. Königsberg; Grabnik Kr. Lyk Rgbz. Gumbinnen; Wolfhals bei Bromberg; Kr. Jerichow I u. II, Kr. Wanzleben Rgbz. Magdeburg; Crossen Rgbz. Frankfurt); wovon sie auch *Bottamömk, Bottamämeke* (Kr. Kammin Rgbz. Stettin) genannt wird. Man kann vielleicht vergleichen, dass die Baba Yaga nach grossrussischen Bilinas in einem e i s e r n e n M ö r s e r fährt, den sie mit dem Klöppel lenkt, indem sie zugleich mit einem Besen ihre Spur hinter sich verwischt.[1] Nach weissrussischem Glauben fliegt Baba Yaga in einem feurigen Mörser durch die Luft, den sie mit einem b r e n n e n d e n B e s e n forttreibt; während ihres Fluges heult der Wind, die Erde stöhnt, und die Bäume drehen sich krachend im Wirbeltanz.[2] Es liegt nahe, an die q u i r l e n d e Bewegung des Wirbelwindes und die o. S. 296. 302 erwähnten kleinen Tromben als Lebensäusserungen der Kornmutter auch in unserem Falle zu denken.[3]

Die letztere Erscheinung spiegelt sich wohl ebenfalls ab in dem Glauben, die Kornmutter sitze im Felde und p u s t e d e n K i n d e r n d i e A u g e n a u s. (Płochoczyn

[1] Vergl. das Lied von Tschurilo in 'Fürst Wladimir und dessen Tafelrunde. Altrussische Heldenlieder.' Leipzig 1819 S. 109 n. 3.

[2] Ralston The songs of the Russian people S. 162.

[3] In Jemtland (Schweden) wird eine andere Wettererscheinung mit dem Buttern verglichen. Wenn es regnet und dazwischen hagelt, sagt man: 'Nu ä trollkäringa ute och kärna.' Nun sind die Hexen aus zu buttern. Hyltén-Cavallius Wärend och Wirdarne II 12.

bei Graudenz Kr. Schwetz), woraus missverständlich durch Verbindung mit jener anderen Vorstellung (o. S. 307) der Glaube entstand, sie schmiere den Kindern die Augen mit Theer (Ryczywól Kr. Obornik Rgbz. Posen). Vergl. hiezu Grohmann Abergl. a. Böhmen S. 15 n. 73: 'Rarašek heisst der Wirbelwind; er ist ein boshafter Geist, der die Menschen neckt und ihnen schadet, indem er im Sommer plötzlich die Garben vom Felde wegträgt. Oft ist er so stark, dass er dem Menschen plötzlich in die Augen fährt und ihn des Augenlichtes beraubt.'

Dass dies alles nun nicht hohle Allegorien, sondern zur Ueberzeugung von der leibhaften Gegenwart einer wahrhaften Persönlichkeit gediehene Poesie ist, beweist die folgende Angabe. Wenn die Kornmutter jemand anhaucht, so schwillt er und muss sterben (Neumark Kr. Löbau Rgbz. Marienwerder). Das ist genau jener Anhauch, den man auch den Elfen zuschreibt (Älfgust, Älfblåst BK. 62. 125. Vergl. AWF. 36. 37. 311).

Während die vorstehenden Volksausdrücke die furchtbare Seite hervorkehren, lehren uns andere zugleich ihre Segenskräfte kennen. Die Kornmutter macht das Korn wachsen; zürnt sie, so bleibt es im Wachsthum zurück. In Wefensleben Kr. Neuhaldensleben Rgbz. Magdeburg hat man die Redensart: 'Dit Jâr gift et gut Flass, de Flassmutter hot sik seien lâten' (wahrscheinlich wenn der Wind im Flachsfelde wogt). In Dinkelsbühl (Mittelfranken) glaubte man noch vor 12—15 Jahren, wenn das Getreide auf einem Acker viel schlechter stand, als auf einem benachbarten, die Kornmutter habe den Besitzer dadurch für seine Sünden bestraft. Im Dorf Altensteig [?] Kr. Bruck in Steyermark sagt man, um Mitternacht lasse sich die Kornmutter in Gestalt der aus der letzten Garbe verfertigten, mit einem weiblichen Anzuge bekleideten Puppe auf den Aeckern, jedoch nur im Korn- oder Weizenfelde sehen. Sie mache dieselben hindurch ziehend fruchtbar. Wenn sie aber auf einen Gutsbesitzer einen Zorn habe,

so vernichte sie ihm das ganze Korn- oder Weizenfeld, indem sie es ausdörrt. Zu Mies bei Eger geht die Rede, dass die Kornmutter, die auch die verlaufenen Kinder mitnimmt, ganz weiss angezogen und einen Kranz von Getreide auf dem Kopf durchs Feld gehe und die unreifen Aehren ausreisse, das heisst doch wohl, dafür sorge, dass der Acker gleichmässig reife. Es ist fraglich, ob die gleiche Vorstellung der folgenden niederländischen Sage zu Grunde liege. Ein Schlächter ging Abends an einem Kornfelde vorbei, das an einem Bache lag. Da gewahrte er schon von ferne eine lange Frau, welche überall die Vorläufer d. h. die über die andern hervorragenden Aehren abpflückte und in ein Bündel zusammenfasste. Die lange Frau, das sah er ganz deutlich, war noch einmal so hoch als das Korn. Als er näher kam, bot er ihr einen 'guten Abend!' aber sie antwortete nicht. 'Guten Abend!' wiederholte er. Da sprach sie gleichfalls 'guten Abend!', schlug ihm aber mit dem Aehrenstrauss ins Gesicht. Darüber erschrak er so sehr, dass er zu laufen begann. Da lief die Frau hinter ihm her und schlug fortwährend zu. Das dauerte so lange, bis er an seinem Hause halb ohnmächtig niederfiel. Viele haben die lange Frau auch quer auf der Heerstrasse liegen sehen, und sie war so gross, dass sie die ganze Breite des Weges einnahm.[1] In wesentlichen Stücken ist diese Sage beeinflusst durch die Erzählungen von den Dorfgespenstern bezw. Dorfthieren, deren charakteristisches Merkmal es ist, dass [sie in riesiger Gestalt Abends oder Nachts den Erschreckten bis zur Erschöpfung verfolgen bezw. ihm aufhocken]. Im Bezirk Gottlieben Canton Thurgau spricht man zu den Kindern oft von einer Fimmelfrau, welche das Korn schwer mache, bösen Menschen dagegen Schaden zufüge. Fimmeln sind die männlichen Hanfpflanzen.

Der Korn- und Erbsenmutter entspricht in der Schweiz eine Heumutter, welche in gleicher Weise Gras- und Baumwuchs auf Wald- und Feldwiesen fördert. Auf dem

[1] Wolf Niederländische Sagen S. 591 n. 491.

Isenbühl bei Niederwil liegt eine Sumpfwiese, die Riedmatte, an welche ehedem ein Wald stiess. Als dieser vor 70 Jahren niedergehauen wurde, sahen die Holzhauer ein uraltes Weibsbild durchs Dickicht gehen, das kurze Kleider, einen breiten Hut, am Arm ein Körbchen und in der Hand einen Rosenkranz trug. Zur nämlichen Zeit kam zu zwei andern Holzhauern, die so eben das Abendbrod verzehrten, ein ähnliches Weib und setzte sich zwischen sie, ohne jedoch zu reden. Die Arbeiter sahen sich staunend an, wagten aber nicht sie anzureden, und so verschwand sie wieder und zwar unter starkem Pferdegetrappel (vergl. o. S. 301. 302). Das war das Heumütterchen. Die Namen der beiden Arbeiter nennt man noch im Dorfe.[1] Der Frühlingseinzug dieses Geistes wird auch dramatisch dargestellt, indem man den Dämon der Waldvegetation (als Hüter der Waldweide) und denjenigen des Wiesenwuchses (ähnlich wie bei den Holzfräulein BK. 77 ff.) in eins warf. Die drei letzten Donnerstage der Fastnachtszeit nennt man in der Schweiz die 'schmutzigen Donnerstage'. Dann schickt man nach dem Mittagsessen die Kinder als 'Heumütterli' maskirt in den nächsten Eichen- und Buchenwald, hier müssen sie in den Wald hinein 'zähnen' d. i. die Zähne bleken und Gesichter schneiden. Je mehr sie es thun, um so mehr werden in dem Jahre die Eicheln und Bucheckern gerathen, eine um so grössere Schweinemastung wird man bekommen.[2]

In Wermland spricht man gelegentlich der Ernte von der Säfrua, Säa oder Hvetefrua (Getreidefrau, Weizenfrau); in Dalnsätra (Töcksmark) unweit der norwegischen Grenze nennt man dieselbe bald Säa bald Sä-ra d. i. Säde-ra (Râ Neutr., Plur. Råde = Troll, böser, heiduischer Geist. BK. 128). Einfache Vorstellungen, wie die zuletzt beigebrachten, von der Kornmutter müssen der Kern gewesen

[1] Rochholz Naturmythen. Leipzig 1862. S. 135 u. 3. Vergl. das Auftreten der Skogsnufvar und der rauhen Else BK. 108 ff. 126 ff. Der Rosenkranz ist jüngerer Zusatz aus der Phantasie der Bewohner des katholischen Districts.

[2] Rochholz Deutscher Glaube und Brauch. Berlin 1867. II S. 49.

sein, aus welchem ein dichterischer Kopf ein Märchen entwickelte, das zu Anfang der vierziger Jahre zu Sillorud von älteren Personen gerne erzählt wurde. Weit im Meere liegt eine grosse und lange Insel und darauf gibt es ungeheure Fruchtäcker mit paarweisen Aehren, von denen je die éine einen Mann so hoch (!), die andere eine Frau so hoch (!) darstellt. Um diese Aehrenpaare herum sieht man kleinere Halme von kindlicher Grösse und kindlichem Aussehen. Diese Kleineren sind der Grossen Söhne und Töchter. Ueber diese unheimlichen Aecker, welche nie ein Ende nehmen, wacht eine Frau so schön (grann) als die Sonne. Sie heisst Säfrua, Säa oder Hvetefrua. Zuerst im Sommer ist sie grün, später wird sie weiss wie Kreide und bekommt Blumen auf den Kopf und darnach weisse Aehren; ihr Haupt und Haar glänzt wie Gold und Silber. Man glaubt, sie schwebe um die Kornmenschen, die unter ihr auf der Erde stehen und wachsen; sie flösst ihnen aus der Höhe, in der sie wohnt, herab Milch in den Mund aus ihrer milchweissen Brust und lässt sie saugen (poppa).[1] Wenn aber das Getreide gross wird, bekommen sie Zähne und beissen die Säfrua in die Brustwarze, so dass diese böse wird und den Unthieren gestattet, sie aufzuessen, und den wirklichen Menschen, sie bis auf die Fusssohle abzuschneiden. Ist dies aber geschehen, so scheinen sie der Kornmutter sehr zu beklagen; denn sie empfinden grossen Schmerz in den Füssen. und der Herbst kommt mit seiner Kälte daran und brennt sie. Deshalb flösst sie mehr Milch in die Wunden der Füsse und bläst darauf. Dieselben heilen und sie breitet nun linde eine weisse Seidendecke darüber. Die nimmt sie im Frühjahr wieder ab. Sie hat zwei kleine goldene Vögel, die Ackermännchen (gula sädesärlor), die sendet sie zweimal im Jahre (im Frühling und Herbst) in den hohen Norden, um die Saatzeit anzukündigen. — Zwar scheint diese Schilderung einigermassen einen durch Andersen beeinflussten Geschmack

[1] Dies geht auf den sogenannten Milchsaft (lactere, lactescere) in den jungen Achren, dessen Einflössung der Römer der Gottheit Lactans oder Lacturcia zuschrieb.

zu verrathen, aber andererseits muss bemerkt werden, dass sie in der ganzen Anlage sehr viel mit den indianischen vom Korngeiste Mondamin gemein hat. Ich schliesse daraus, dass sie nicht unbedingt als eine moderne Erfindung anzusehen ist, sondern sehr wohl eine ältere Volksvorstellung als Grundlage haben kann.

Wie wir schon o. S. 297 die Kornblumen als eine Verkörperung der Kornmutter kennen lernten, sieht die Phantasie eine Manifestation derselben auch noch in anderen Erscheinungen des Getreidefeldes. So ist es kein Zweifel, dass man in jenem schwarzen Pilz (secale cornutum, clavus secalis), den wir o. S. 307 bereits als Brustwarze oder Brod der Kornmutter keunen lernten, die Gegenwart der Kornmutter sichtlich wahrzunehmen glaubte. Dieses Gewächs ist in der Medicin als Beförderer der Geburtswehen unter dem Namen Mutterkorn bekannt. Im Volke aber heisst dasselbe fast durchgängig Kornmutter, Roggenmutter, Roggenmôder (Pr. Preussen, z. B. Kr. Elbing, Osterode, Johannisburg, Darkehmen; Mecklenburg-Schwerin; Pr. Sachsen: Kr. Kalbe, Gardelegen, Salzwedel, Eckartsberg, Naumburg a. S.; Pr. Schlesien: Kr. Sprottau, Löwenberg, Liegnitz, Hirschberg, Strehlen, Neisse; Rheinprovinz: Neuwied u. s. w.) oder Grossmutter, schwarze Grossmutter (Amt Harsefeld Herzogthum Bremen; Umgegend von Stade), Mâlmutter, Mehlmutter (Kr. Liegnitz, Striegau), Roggenmiene (Walternienburg Kr. Kalbe [Jerichow I?]), Ruginboba (Feilenhof bei Russ Kr. Heydekrug Rgbz. Gumbinnen), Babajędza (Rosinsko Kr. Johannisburg Rgbz. Gumbinnen). In der Umgegend von Plauen im Voigtlande, Kr. Zwickau soll, wenn sich das Mutterkorn im Getreide zeigt, die Kornmutter hindurch gegangen sein. Da die wehentreibende Kraft des Pilzes erst in unserer Zeit allgemein bekannt geworden ist,[1] wird auch der Name Mutter-

[1] S. darüber R. Lex Ueber die Abtreibung der Leibesfrucht, in W. v. Horn Vierteljahresschrift f. gerichtl. Medizin. N. F. IV B. Berlin 1866 S. 221 ff.: 'Erst im Anfange unseres Jahrh. wurde dieser merkwürdige Pilz auf Empfehlung amerikanischer Aerzte (Stearns,

korn nicht auf die Gebärmutter, sondern auf die Getreidefrau sich beziehen.

Da die Kornmutter in allerlei Thiergestalten sich verwandeln kann (o. S. 300), so sieht — wie es den Anschein hat — die nach diesem geheimnissvollen Wesen ausschauende Phantasie des Volkes ab und zu eine zeitweilige Erscheinung derselben auch in der am Rande der Bäche und Gräben auffliegenden oder die Halme bekriechenden Raupe des Bärenspinners, in mehreren anderen im Getreide hausenden Insecten oder der plötzlich aus dem Korne aufschnarrenden Wachtel. Die Libelle, gemeinhin in ganz Deutschland die Kornjungfer, Haferjungfer, Wasserjungfer, auch Grasmetze, Drachenhure, verfluchte Jungfer, Herrgottspferd, Himmelspferd,

Prescott) in die geburtshilfliche Praxis eingeführt. Während er als Ursache der Kriebelkrankheit schon seit geraumer Zeit das polizeiliche Interesse beschäftigt hatte (Gutachten der Marburger Facultät v. J. 1597), waren seine wehentreibenden Kräfte bis dahin so gut wie ganz unbekannt geblieben.' Ebenda. S. 222: 'Der Name Mutterkorn hat mit der Gebärmutter ursprünglich nichts zu thun. Das ergibt sich sowohl aus der älteren Benennung 'mater secalis' (Uebersetzung von Kornmutter), die sich bereits saec. XVI in des Matthiolus Comment. zu Dioscorides (a Bauhino aucta ed. altera p. 325) findet, wobei einer uterinen Wirkung gar nicht gedacht wird (quod vitium aliqui matrem secalis, alii clavos siliginis vocant), als auch aus den noch hie und da gebräuchlichen Synonymen Roggenmutter, Kornmutter, Rankkorn, Afterkorn.' Nur ganz vereinzelt taucht schon in älterer Zeit die Kenntniss der wehentreibenden Kraft auf. So in Lonicers Kreuterbuch Frankfurt a. M. 1564. Ich citire nach der Ausg. 1616 f. 285: 'Solche Kornzapfen werden von den Weibern für ein sonderliche Hülff und bewerte Artzney für das auffsteigen und wehethum der Mutter gehalten, so man derselbigen drey etlich mahl einnimpt und isset.' Noch im J. 1777 erwähnt Gmelin in der 'Geschichte der Pflanzengifte' nichts von einer uterinen Wirkung des Mutterkorns; dagegen weist Lorinser (Versuche und Beobachtungen üb. Mutterkorn S. 68) aus einem 1778 an die Hannöverschen Hebammen erlassenen Verbote eine locale Kenntniss dieser Wirkungen für die genannte Zeit nach. Aber erst von der neueren Zeit sprechend sagt Häser, Lehrbuch d. Gesch. d. Medizin Aufl. 1. 830 § 708: 'Auf diese Weise hat sich ein Gift, welches sonst in dem unentbehrlichsten Nahrungsmittel Tausenden zur Quelle des Todes wurde, durch die Hand der Kunst für viele früher an dem Eingange ihres Daseins vernichtete menschliche Wesen zur Quelle des Lebens verwandelt.'

bei den Griechen *γραῦς Σέριφος* genannt, heisst Roggenmôder (Gross-Krebs bei Marienwerder; Umgegend von Bremen). Die Raupe des Bärenspinners wird Roggenmäune (Altmark), Roggenmuin (Kr. Salzwedel), die Puppe eines Nachtfalters Kornmutter (Reinstodt Kr. Ballenstedt in Anhalt-Bernburg) genannt. Die Vorstellungen Tittenwîf und Roggenwolf verbindet der altmärkische Name für die Raupe des Bärenspinners Tittenwulf. Der Maikäfer wird bei Usingen (Nassau) Kornmoure, d. i. Kornmutter, genannt.[1] In der Umgegend von Grottkau Rgbz. Oppeln in Schlesien nennt man einen kleinen Käfer von länglicher Gestalt und schwarzer, bei Sonnenlicht ins Goldgelbe spielender Farbe, der dem Korne die Wurzeln abbeisst, die Kornmutter, und zu Borgeln Kr. Soest wird ein Insect von der Grösse einer Fliege mit breitem Hinterleibe, kleinem Kopf und spitzem Rüssel, mit dem es sich in die Getreidekörner hineiu bohrt, Kornmün-ink (vergl. o. S. 298) genannt. Dio Wachtel (perdix coturnix) hört man in der Provinz Preussen zuweilen ebenfalls als Kornmutter bezeichnen.[2]

Eine bedeutende Rolle fällt der Kornmutter bei den *Erntegebräuchen* zu. In den letzten Halmen des Kornschnitts kommt sie zum Vorschein, in der letzten Garbe ist sie enthalten, wird sie gefangen oder getödtet; in letzterem Falle jubelnd auf den Hof gebracht, wie ein göttliches Wesen verehrt; dann in dem Korne der Scheuer versteckt, zeigt sie sich beim Ausdreschen noch einmal. Im Lande Hadeln (Hannover) stellen sich die Schnitter und Schnitterinnen um die letzte Garbe und schlagen mit Stöcken darauf, um dio Kornmuttor daraus zu vertreiben. Sie rufen einander zu: 'Dar is se, hau to, Dêrn (bezw. Jung)! Wâr di, dat se di nich packt!' Dann wird so lange geschlagen, bis alles Korn herausgedroschen ist. Dann ist auch die Kornmutter daraus vertrieben. — Wer auf der Danziger Nehrung dio letzton Halme schneidet, muss aus denselben eine Puppe in Menschengestalt verfertigen, welche 'de Kôrn-

[1] Kehrein Volkssprache im Herzogthum Nassau S. 241.
[2] Neue Preussische Provinzialblätter VIII (1855) S. 173.



môder' oder 'de Ôle' heisst und hoch auf dem Erntewagen heimgeführt wird.[1] Im Kreise Pr. Holland Rgbz. Königsberg wird am Schluss der Roggen- und Weizenernte je eine Getreidepuppe von der Binderin der letzten Garbe verfertigt, welche ebenfalls Kornmutter heisst. Die Binderin ist vielen Neckereien ausgesetzt, sie soll im nächsten Jahre Kindtaufen ausrichten. Kornmutter heisst die letzte Garbe auch zu Lasdehnen Kr. Pilkallen (Ostpreussen) und nicht minder in Süderditmarschen (Holstein). Hier wird die Figur mit den Kleidern einer Frau geschmückt, auf dem letzten Fuder zu Hofe gefahren und tüchtig mit Wasser begossen. (Regenzauber, vergl. BK. Register). Im Kr. Bruck in Steyermark, wo die letzte Garbe auch die Gestalt eines Weibes erhält, heisst sie Kornmutter, auch dann, wenn eine andere Getreideart als Korn, d. i. Roggen, geerntet wird. Sie wird stets von der ältesten verheirntheten Frau des Dorfes unter 50—55 Jahren gemacht. Die schönsten Aehren zupft man daraus und verfertigt aus ihnen einen mit Blumen durchflochtenen Kranz, den die schönste Dorfmagd auf dem Kopfe zum Herrn trägt, indes die Kornmutter ganz unten in die Scheuer zur Abhaltung der Mäuse gelegt wird. In anderen Orten desselben Kreises wird 'die Kornmutter' nach Beendigung des ganzen Kornschnittes von zwei Knechten auf einer Stange hoch in der Luft hinter dem kranztragenden Mädchen bis zum Herrenhofe geführt und, während der Gutsherr den Kranz übernimmt und im Vorzimmer aufhängt, auf einen von Holz errichteten Haufen gestellt, wo sie nun den Mittelpunct des Erntemahles und der Tanzunterhaltung bildet. Später wird sie in der Mitte der Scheuer aufgehängt und bleibt da bis zum Ende der Dreschzeit. Dann wird derjenige, der den letzten Drischelschlag macht, der Sohn der Kornmutter genannt und in dieselbe hineingebunden, sodann durchgeprügelt und durchs Dorf getragen. Der Kranz wird am nächsten Sonntag in der Kirche geweiht, am Charsamstag von einem siebenjährigen Mädchen mit den Händen ausge-

[1] F. Violet Neringia Danzig 1864 S 161.

rieben und zwischen die neue Aussaat geschüttet. Das Stroh des Kranzes wird zu Weihnachten dem Vieh zu gutem Gedeihen in die Krippe gelegt (vergl. Korndäm. S. 4). Zu Westerhüsen Kr. Wanzleben Pr. Sachsen wird das letzte Korn, in Gestalt einer weiblichen Figur geformt und mit Bändern und Tüchern geschmückt, auf eine lange Stange gesteckt und neben der Erntekrone auf dem letzten Erntewagen heimgeführt. Einer der auf dem Wagen befindlichen Leute dreht die Stange fortwährend, so dass es scheint, als ob die Puppe sich lebendig auf und ab bewege. Sie kommt auf die Tenne und bleibt da, bis das letzte Korn ausgedroschen ist. Beim Marktflecken Leitzkau Kr. Jerichow II war noch vor etlichen Jahren beim Harken des Kornes der Gebrauch, dass derjenige, welcher die Halme zur letzten Garbe harkte, dieselbe nach Hause tragen durfte. Sie hiess das Münenbund (Gebund der Kornmüne o. S. 298) und wurde ihm auf den Rücken gebunden (vergl. BK. 612 ff.). Man lachte ihn aus, weil man meinte, ein unsichtbares Thier (o. S. 300), die Kornmüne habe sich da hineingeflüchtet und fresse während des Tragens das Korn aus. — Die letzte Garbe heisst żytna matka, pszeniena matka d. i. Roggenmutter, Weizenmutter (Bukowina: Kr. Czernowitz). In der Umgegend von Brünn in Mähren heisst die letzte Garbe Matka, und zwar je nach der Gattung des Getreides Hafermutter, Gerstenmutter u. s. w. Im Kr. Tarnow (Galizien) wird der aus den letzten Halmen geflochtene Kranz, der einem Mädchen auf den Kopf gesetzt und bis zum Frühjahr aufbewahrt wird, um einige Körner davon unter die neue Aussaat zu mengen, pszeniena matka, żytna matka, grochowa matka (Weizen- Roggen- Erbsenmutter) oder pszeniena baba (Weizen-, alte u. s. w.) genannt. Auch in der Umgegend von Auxerre wird die letzte Garbe, welche man bindet, la mère du blé (bezw. de l'orge, du seigle, de l'avoine) zubenannt. Sie bleibt auf dem Felde stehen, bis der letzte Wagen heimfährt. Dann verfertigt man aus ihr eine Menschengestalt, steckt dieselbe in die Kleider des Patron (Gutsherrn), putzt diese Figur mit Blumen, setzt ihr eine Krone auf den Kopf und hängt ihr

eine blaue oder weisse Schärpe um. Sie bekommt nun den Namen 'la Cérès'. In ihre Brust ist ein Baumzweig gepflanzt (vergl. BK. 203 ff.). Beim Ball am Abend wird 'la Cérès' in die Mitte des Tanzlocals gestellt, und derjenige Arbeiter, welcher während der Ernte der schnellste war, tanzt mit der 'Rosière de la moisson' d. h. der als Schönsten Erwählten einmal um die Figur herum. Nach dem Ball macht man einen Scheiterhaufen. Alle Mädchen, jede mit einem Kranze geschmückt, entkleiden die Puppe, nehmen sie auseinander, legen sie auf den Scheiterhaufen und die Blumen, mit denen sie geschmückt war, dazu. Diejenige, welche zuerst mit dem Schneiden des Kornes fertig war, zündet den Holzstoss an und alle bitten, Cérès möge ein fruchtbares Jahr geben. Hier ist zwar im übrigen der alte Gebrauch intact geblieben, aber der Name Ceres Ausfluss und Zusatz schulmeisterlicher Gelehrsamkeit.

Statt des Namens Kornmutter tritt mitunter Erntemutter ein. So heisst die letzte, zu einer weiblichen Gestalt aufgeputzte Garbe zu Bersenbrück Rgbz. Osnabrück. Mit der Puppe wird nach dem Binden herumgetanzt. Zuweilen sagt man dafür 'die grosse Mutter'. Zu Bausenhagen u. a. Orten bei Unna (Kr. Hamm Rgbz. Arnsberg, Westfalen) wird die letzte Garbe der Roggenernte besonders schwer gemacht, indem man noch Steine hineinbindet. Sie wird auf dem letzten Erntewagen heimgeführt, erhält keine besondere Gestalt, heisst aber 'de greaute meaur' (die grosse Mutter).[1] Ebenso wird zu Gross-Bodungen Kr. Worbis Rgbz. Erfurt in das letzte Kornfuder eine sehr schwere Garbe, es braucht nicht gerade die letzte und oberste zu sein, mit hinein geladen, welche die grosse Mutter genannt und unter vielem Scherz in der Scheune von allen Anwesenden herunter genommen wird. Zu Mauthausen bei Linz heisst die letzte Garbe 'die Aehrenmutter'. Zu Hohengiersdorf Kr. Grottkau Rgbz. Oppeln heisst die bald ungewöhnlich gross, bald sehr klein gemachte letzte Garbe, welche auf dem Wagen, umgeben von den Erntelieder

[1] Kuhn Westfälische Sagen II 184 n. 514.

singenden Mädchen, aufrecht hingestellt wird, die 'Heimmutter'.

Häufiger begegnet der Name 'Grossmutter'. Die letzte Garbe heisst 'die Grossmutter' oder 'die alte Hure'. Sie wird mit Blumen, seidenen Bändern und Weiberschürze geschmückt (Fürstenau, Danziger Werder). Bei der Roggen- und Weizenernte wird der Binderin der letzten Garbe zugerufen: 'Du bekommst die alte Grossmutter' (Umgegend von Pr. Holland Ostpreussen). In Gommern bei Magdeburg streiten sich Knecht und Magd, wer die letzte Garbe, die Grossmutter haben solle. Der wird sich im nächsten Jahre verheirathen, aber ein altes Ehegesponst bekommen, das Mädchen einen Wittwer, der Knecht eine bucklige alte Frau. — In Schlesien muss, wer die letzte Garbe irgend einer Fruchtart verfertigt, die Grossmutter, Grûssmutter, Grula (Provincialismus für Grossmutter) oder Âle (Alte) oder Kûrnâle, ein ungeheures Gebund aus 3—4 Garben bestehend verfertigen, das mit bunten Bändern geschmückt oder mit ungewöhnlich vielen Kornseilen umwunden auf eine Erntegabel gesteckt und auf dem letzten Fuder in aufrechter Stellung befestigt wird (Hermannsdorf Kr. Jauer; Umgegend von Liegnitz; Koppitz, Winzenberg, Märzdorf bei Grottkau; Wernersdorf bei Leobschütz; Köppernig bei Neisse). Man sagt, wenn eine Garbe auffallend schwerer ist, als die anderen 'dî îs asu schwîr, wî de Grûssmutter' (Kaltenbrunn bei Zobten a. Berge), und dem Verfertiger der letzten Garbe ruft man zu: 'Mer warn a Grula machen' (Puschkau bei Striegau). Vor einem Menschenalter erhielt die 'Grûssmutter' oder 'Âle' auch noch die rohen Umrisse eines Kopfes, Rumpfes und Unterkörpers. Der Kopf wurde 'mit Ernteriecheln' geziert und mit lautem Vivatschreien und Gesang zur Tenne gebracht (Marxdorf bei Zobten a. Berge). Zu Hermsdorf bei Goldberg in Schlesien band man dabei ehedem die Abraffemagd zur letzten Garbe regelmässig in dieselbe hinein. Auch im Canton Zürich heisst die letzte Garbe Grossmütterchen, und in Fanâs Canton Graubünden sagt man statt 'die Ernte beendigen' 'die Tatte (Gross-

mutter) begraben'. The last sheaf of corn of the last field is not cut in the usual manner, but all throw their hooks at it and all try their utmost to succeed in bringing it down. It is called 'the Churn', and when brought home is generally plaited and kept to the autumn. Some call this last sheaf *granny* (bad pronunciation for grandmother); who did bring 'the Churn', is said to marry in the running year (Irland, Umgegend von Belfast).

Zuweilen sagt man auch 'Muttergarbe'. So in Krappitz in der Niederlausitz und in Ruppersdorf Kr. Strehlen Rgbz. Breslau, wo man in dieselbe ein grünes Reis und einige Blumen hineinsteckt (vergl. o. S. 319 und BK. 192 ff.), ebenso im Bza. Eggenfelden in Niederbayern, wo man einen Stein hineinbindet (vergl. o. S. 319). In der nächsten Umgebung von Bernburg (Anhalt) nennt man die letzte in der Grösse von vier anderen gebundene Garbe 'das Mutterbund', zu Bedburdyk Kr. Grevenbroich Rgbz. Düsseldorf die letzte, zehnmal grösser als die übrigen gemachte Weizengarbe Moorschobb (d. i. Mutterschaub, Mutterschoof).

Noch gebräuchlicher ist der Name 'das alte Weib' oder 'die Alte'. Dat ôle Wîf heisst die letzte Garbe namentlich in Holstein. So in den Kirchspielen Schönberg und Fahren in der Propstei, wo sie mit Frauenkleidern aufgeputzt wurde. Vom Binder sagte man: 'He het dat ôle Wîf'. Man sprach vom Roggenwîf, Garstenwîf, Wêtenwîf. Das Gerstenweib sollte am schlimmsten sein. In Wiemerstedt Kirchspiel Henstedt in Norderditmarschen ruft man demjenigen, der den letzten Sensenhieb thut, zu: 'Du kriegst eine Altsche'! Auch wer beim Flachsbrechen die letzte Hand voll bekommt, 'bekommt dat ôle Wîf' (Krumstedt Kirchsp. Meldorf). Beim Einfahren der Rappsaat wird in der Marsch daselbst eine Kornpuppe gemacht und mit einer Jacke, Strohhut, Maske und Mädchenrock bekleidet, gleicherweise heisst auch Amt Achim bei Stade eine beim Hocken des Kornes übrig bleibende Garbe 'dat ole Wîf', in der Umgegend von Bernburg zuweilen die schwere letzte Garbe 'die alte Frau'.

Eine eigenthümliche Abart ist die Benennung 'die alte Hure', welche die Kornmutter als die zur Erntezeit alt gewordene, vordem in Ueberfülle zeugungsfrohe Hervorbringerin des Getreides bezeichnet. So heisst die letzte Garbe in Fürstenau im Danziger Werder und Kr. Wehlau Rgbz. Königsberg; so in Preuss. Holland, wo man der Binderin zuruft, sie werde nächstes Jahr die Hochzeit ausrichten; so im Kirchspiel St. Lorenz Kr. Fischhausen Rgbz. Königsberg, wo alle Mägde gemeinschaftlich die Hure verfertigen und in Crauz ebd., wo jeder Schnitter es zu vermeiden sucht, sie zu machen. Oefter besteht 'die Hure' aus einer sehr grossen Garbe, an welche zur Seite eine oder mehrere kleinere Garben gebunden sind, und man sagt dann, ,das sei ihr Kind oder ihre Kinder' (Thierenberg Kr. Fischhausen; Caymen, Blöcken u. s. w. Kr. Labiau Rgbz. Königsberg). Auf die Binderin dieser Garbe geht der Name über, sie wird lachelnd 'alte Hure' (Powunden Kr. Fischhausen und Wiese Kr. Pr. Holland), 'faule Hure' (Sielkeim Kr. Labiau) geschimpft. Wer sie herbeibringt, wird angerufen 'du trägst die alte Hure' (Creutzburg, Brandenburg Rgbz. Königsberg), der Fuhrmann des letzten Fuders heisst 'Hurenführer' (Pr. Litauen,[1] Kr. Fischhausen). Auch im Kirchspiel Meldorf in Holstein ruft man der jungen Person, die bei der Roggenernte die letzte Korngarbe bindet, oder beim Flachsbrechen die letzte Hand voll bekommt, zu, sie habe die alte Hure bekommen. Wer in Barby Kr. Calbe a. Saale Rgbz. Magdeburg vergessen hat, eine Garbe zu binden, muss hören: 'Du bist eine Hure'. Vergisst ein Sämann eine Stelle zu besäen, so heisst dieser Fleck Hure, und er muss Sonntags nachsäen (Kruschwitz Kr. Inowraclaw Rgbz. Bromberg). Ebenso heisst in Russisch Polen (Gouv. Plock Kr. Lipno) der Rücken, den ein Sämann zu besäen unterlässt, Kurwa, Hure, und im Laufe des Jahres soll da ein Mädchen zu Falle kommen.

Offenbar an den Hurenweibel d. i. den Aufseher der im Trosse mitgeschleppten Weiber in den Söldnerheeren des

[1] Neue Preussische Provinzialblätter 1846 I 9.

17. Jahrhunderts ist gedacht, wenn bei Weissenburg am Sand in Mittelfranken die Kinder vor dem 'Weiberpritscher' gewarnt werden, der im Korn sitze. Diese Vorstellung hat als Correlat den Glauben an das Vorhandensein der dämonischen Hure im Saatfelde zur Voraussetzung.

Ich müsste Bogen voll schreiben, um die Fülle der Zeugnisse vorzuführen, welche für den einfachen Namen 'die Alte' zu Gebote stehen, obgleich dieselbe verschwindend klein ist gegen die weit ausgebreitetere Sitte, die letzte Garbe nach Namen und Gestalt als ein männliches Wesen 'der Alte', dän. den gamle mand, poln. Stary u. s. w. zu feiern.[1]

Wenn ein Bauergut bis auf ein Ackerbett abgeschnitten ist, stellen sich alle Schnitter in Reihe vor das Bett, jeder schneidet seinen Theil, und wer den letzten Schnitt macht, 'hat die Alte' (Altisheim Schwaben und Neuburg).[2] Wer die letzten Halme schneidet, dem ruft man zu: 'Du bekommst eine Altsche'. Auch der Binder oder die Binderin der letzten Garbe wird mit gleichem Zuruf begrüsst (Wiemerstedt Kirchsp. Henstedt Norderditmarschen, Holstein). Der Mäher der letzten Halme muss 'mit der Alten weg', die Binderin mit 'dem Alten', d. h. sie bekommen ein altes Ehegesponst (Böhnhusen Amt Bordesholm Kr. Kiel). Die Binderin der letzten Garbe erhält den Beinamen 'die Alte'; man sagt, dass sie noch im nächsten Jahre heirathen werde (Hirschfeld Kr. Pr. Holland; Langenau Kr. Danzig). Die Binderin der letzten Garbe und die aus derselben gefertigte, mit Jacke, Hut und Bändern geschmückte menschenähnliche Puppe heissen beide 'die Alte' und werden auf dem letzten Fuder eingefahren und mit Wasser begossen (Neusaass Kr. Kulm Westpreussen). In der Umgegend von Marienwerder heisst sowohl die letzte Garbe, ein ungeheures und unförmliches Bund, als die Binderin desselben die Alte oder die Faule. Beide Alten (die Magd und die Garbe) werden trotz des Sträubens der ersteren auf das letzte Fuder gesetzt und bei der Ankunft auf dem Hofe mit Wasser begossen. In Hornkampe bei

[1] [Vergl. o. S. 18 ff.]

[2] Panzer Beitrag zur deutschen Myth. II 219 n. 403.

Tiegenhof im Marienburger Werder putzen die anderen Schnitter derjenigen männlichen oder weiblichen Person, welche zuletzt beim Binden des Kornes hinter den anderen zurückbleibt, die letzte Garbe in Gestalt einer männlichen oder weiblichen Figur auf, die sie auf dem letzten Fuder nach Hause fahren. Da erhält sie dann den Namen des Nachzüglers, z. B. 'Der alte Michel! Die faule Trine!' Bei der Ankunft auf dem Hofe ruft man schon von weitem dem Namensgenannten der Puppe entgegen:

Du hest de Ôle,
Motst se behôle.

(Du hast die Alte, musst sie behalten).

In diesen Bräuchen wird die der letzten Garbe gleich benannte, bei derselben auf dem letzten Fuder sitzende Person deutlich als identisch mit derselben bezeichnet; sie drückt den in den letzten Halmen waltenden Korngeist aus; oder mit anderen Worten: die äussere Darstellung des Namens zerfällt in die beiden Stücke 'Mensch und Garbe' (vergl. BK. 612).

Die letzte Garbe, welche den Namen 'die Alte' erhält, zeichnet sich entweder nur durch ihre Grösse und Schwere vor den übrigen Garben aus, oder sie erhält Menschengestalt. Für beide Fälle hier noch einige Belege.

Nur durch ein oder mehrere Strohbänder mehr, als die anderen Garben, wird 'die Alte' gekennzeichnet, z. B. Sandhof bei Marienburg, Plehnendorf Danziger Werder, Fürstenau bei Elbing. Bei Marienwerder und Marienau Amtg. Tiegenhof Kr. Marienburg ist 'de Olle' noch einmal so lang und dick als gewöhnlich. in die Mitte ein Stein hineingebunden. Der Binderin ruft man zu 'Du wirst keinen Mann bekommen'. — 'Die Alte' wird so schwer gemacht, dass der Auflader sie nur mit äusserster Mühe aufheben kann. Wenn bei Vollendung der Ernte einer Getreideart die übrig gebliebenen Halme nicht mehr ausreichen, eine neue Garbe zu binden, werden sie entweder umhergestreut oder unter dem Gelächter und Ausruf der Umstehenden 'Der muss die Alte hauen!' zu einem Bündel, 'die Alte' ver-

einigt, welchem mehrere (oft 8—9) Garben beigebunden werden, so dass der Aufstecker über dessen Schwere sich entrüstet (Alt-Pillau im Samlande). In Gross-Wusterwitz, in Gladau bei Genthin Kr. Jerichow II Pr. Sachsen heisst eine ungewöhnlich grosse Garbe, die beim Aufmandeln unter den übrigen zufällig sich vorfindet, 'die Alte', während der Binderin (bezw. dem Binder) der letzten Garbe nachgesagt wird, dass sie (er) einen alten Mann (eine alte Frau) bekomme. Zu Paulwitz Kr. Frankenstein Rgbz. Breslau wird bei Beendigung der Weizenernte eine Garbe als Wêszâle (Weizenalte) mit einem Strohseil und einem rothen Bande gebunden und zierlich auf einen Stab gesteckt der Gutsherrschaft überreicht, die sie bewahrt; zu Gross-Nossen Kr. Münsterberg Rgbz. Breslau ist 'die Wêszâle' und die 'Garstâle' d. i. die letzte Weizen- und Gerstengarbe mit Blumen bekränzt. Ist zufällig eine Garbe aus mehr als drei Gelagen gebunden, also besonders schwer, so rufen die Auflader: 'Dos îs wul de Âle'! (Hermsdorf bei Goldberg, Kaltenbrunn, Puschkau, Pilgramsdorf, Süssenbach in Schlesien). — Wenn beim Mähen die letzte Garbe sehr gross wird, heisst sie 'die Alte' (Grafsch. Bentheim Hannover). Die letzte, grösste und dickste sämmtlicher Garben heisst die Alte. Wer sie beim Aufsetzen der Garben in Haufen bekommt, wird ausgespottet:

'Er hat die Alte
Und muss sie behalten'.

Auf dem letzten Fuder erhält 'die Alte' neben dem Erntehahn (Kerndäm. S. 13 ff.) einen Ehrenplatz (Kr. Meschede Rgbz. Arnsberg Westfalen). Die letzte Garbe, 'die Alte', wird ziemlich gross gemacht, damit das Getreide im nächsten Jahre gut gerathe (im Itzgrund Sachsen-Coburg). Wer die letzten Halme schneidet, 'kriegt die Alte' (Mittelfranken, Oberfranken) und wird in die letzte Garbe hineingebunden (Weiden Oberpfalz).

Daneben geht, meistens in denselben Landschaften, eine Darstellung der Alten in Gestalt einer aus der letzten Garbe gefertigten, oft mit Kleidern geschmückten weiblichen Figur. So wird 'die Alte' in Neusaass Kr. Kulm Rgbz.

Marienwerder mit Hut und Jacke der Binderin bekleidet, auf dem letzten Fuder eingefahren und mit Wasser begossen. Im oberen Oderbruch bei Küstrin wird die letzte Garbe, die Alte, mit menschlichen Kleidungsstücken behängt, ausserdem bekränzt und mit Blumen geschmückt, unter Musikbegleitung von der Binderin dem Zuge der Arbeiter voran zum Gutsherrn getragen. In Gartz Kr. Randow Rgbz. Stettin ruft man der Binderin der Letzten zu 'du hast den Alten'; aber die 'Austpuppe', welche sie aus den letzten Halmen verfertigen muss, trägt die Gestalt und Kleidung einer Frau; mit dieser wird auf dem Hofe getanzt.

Zuweilen ist die Bekleidung der Puppe sehr vollständig, häufig aber besteht letztere nur aus einer rohen Andeutung menschlicher Gestalt ohne Kleidungsstücke, indem einige Garben zu einem plumpen Rumpfe zusammengefügt werden, an dem oben ein Kopf sichtbar wird, die unteren Extremitäten aber gänzlich vernachlässigt sind; ein mit Halmen bewickelter Stab, in der Gegend der Schultern hindurch gesteckt, stellt die Arme dar. So Krohnenhof Frische Nehrung und vielfach. Namentlich auch der schlesischen 'Kurnâle, Âle' wird öfter die Form einer Halmfigur mit nur roher Andeutung der Gliedmassen gegeben.

Zuweilen geschieht es, dass die Puppe zwar den Namen 'die Alte' führt, ihre Form und Ausrüstung aber ein männliches Wesen verräth. Noch anderswo wird die letzte Garbe *beim Binden* einfach grösser gemacht, als die anderen, und erst die zuletzt aufgeladene Garbe der letzten Fuhre erhält Menschengestalt.

In Schottland heisst die aus dem letzten Korn gefertigte weibliche Figur Carline. Dieser Name erklärt sich aus der Notiz bei Motherby, Pocket Dictionary of the Scottish Idiom. Königsberg 1826: Carlin, Carline s. an old woman, a stout old woman. Paul Hentzner, der im Jahre 1596 als Mentor mit dem jungen Christ. v. Rehdiger de Strisa eine Reise durch die Hauptländer Europas antrat,

sah am 14. September 1598 bei Eton in England einen Erntezug: 'Cum hic ad diversorium nostrum reverteremur, fortè fortunâ incidimus in rusticos spicilegia sua celebrautes, qui ultimam frugum vehem floribus coronant, additâ imagine splendidè vestitâ, quâ Cererem forsitan significare volentes, eam hinc inde movent, et magno cum clamore Viri juxta ac mulieres, servi atque ancillae, curriu insidentes per plateas vociferantur, donec ad horreum deveniant. Agricolae fruges hic non in manipulos, uti apud nos fieri consuevit, colligunt, sed statim, quam primum resectae vel demessae sunt, carris imponunt et in horrea sua convehunt.[1] Dazu stimmt der schottische Brauch: 'This ancient custom is, to this day, faintly preserved all over Scotland, by what we call the Corn Lady, or Maiden, in a small packet of grain, which is hung up, when the reapers have finished.[2]

Ganz entsprechend sind die dänischen Gebräuche. Die letzte Garbe eines Ackerfeldes erhält, statt des gewöhnlichen éinen, drei Strohbänder und wird grösser als die übrigen gemacht. Niemand mag diese Garbe, welche Bygkjælling (Gerstenalte) bezw. Rugkjælling (Roggenalte) heisst, binden, weil er sonst einen alten Mann oder eine alte Frau heirathen soll (Præstöamt, Kjöbenhavnsamt, Slagelse auf Seeland). Zwischen Ringsted und Roeskilde heisst die Garbe einfach Kjælling (Alte). Zuweilen werden Bygkjælling, Rugkjælling. Hvedekjælling (Weizenalte) zu éiner menschlichen Figur mit Kopf, Armen, Beinen gestaltet (Holbek auf Seeland), die, auch mit Kleidungsstücken, häufig sogar männlichen, ausgerüstet, auf dem letzten Wagen, auf dem die Erntearbeiter juchzend und trinkend neben ihr sitzen, heimgefahren wird. Hier stellt man die Bygkjælling neben dem Schober auf, wo sie einen Tag stehen bleibt (Soröamt). Nach Beendigung aller Erntearbeiten fand die 'Höstgilde' statt, dabei stiessen diejenigen, welche Bygkjælling, Hvedekjælling u. s. w. gemacht hatten, mit einander

[1] P. Hentzner Itinerarium Germaniae u. s. w. Norinbergae 1612. S. 151.

[2] Walter bei Brand Popular antiquities ed. Ellis II 22.

an. In Flensborgsgaard auf Seeland wird jetzt nur noch bei altmodischen Bauern die letzte Garbe (Bygkjærling, Havrekjærling) durch ein Band, welches einen Kopf bildet, in eine sehr primitive Puppe ohne Arme und Beine verwandelt (o. S. 48). — Man sagt von der Person, welche die letzte Garbe bindet: 'Hun (han) bliver Rugkjælling.' Sie (er) wird Roggenalte (Holbek, Seeland). Auf Fünen, Laaland, Langeland, Falster und in Jütland tritt statt Rugkjælling die Benennung 'den Gamle' (der, die Alte) für die letzte Garbe ein, sie erhält öfter die Form einer menschlichen Figur mit Armen und Beinen, zuweilen auch Kleider; Frauenkleidung kann ich bestimmt aus Bystrupssogn [?] auf Laaland nachweisen. Im südlichen Jütland, Nordschleswig und Angeln nennt man die aus der letzten Garbe gebildete, als Person (Mann oder Frau) ausstaffirte Puppe den oder die Fok, Focke, Fucke, eine Benennung, auf die ich an diesem Orte nicht näher eingehen will.

Bei den Polen in den preussischen Kreisen Stuhm, Rosenberg, Graudenz, Strassburg, Thorn, Berent u. s. w. und in einem Theile von Congresspolen und Galizien tritt 'der Alten' genau entsprechend die 'Baba, Babka, Babbe' (alte Frau) in den Vordergrund. Das letzte Getreide, welches auf den Halmen steht, heisst 'die Bab', es fällt demjenigen zu, der den letzten Sensenhieb machte (Christburg). 'In der letzten Garbe', welche die Frauen auf dem Felde binden, 'sitzt die Baba'; die Garbe selbst, ein sehr dickes, aus zwölf kleineren zusammengeknüpftes Bund, heisst auch Baba (Neumark Kr. Stuhm). Im Kr. Czaslau in Böhmen verfertigt man aus der letzten Garbe die Baba, eine rohe weibliche Gestalt mit einem grossen Hut aus Stroh. Sie wird auf dem letzten mit Blumen geschmückten Erntewagen heimgefahren und nebst einem Kranze von zwei Kranzjungfern dem Wirthe überbracht. — Beim Beschlusse des Garbenbindens beeilen sich die Binderinnen unter dem Rufe 'Baba! Baba!', um nicht die letzte zu sein; diejenige, welche die letzte Garbe bindet, soll im nächsten Jahre ein Kind bekommen. An diese letzte Garbe werden mehrere andere zu einem un-

förmlichen Gebund zusammen gebunden und mit einem *grünen Zweige* (BK. 191 ff.) auf der Spitze besteckt (Hohenstein bei Danzig). Der Binderin der letzten Garbe ruft man zu: '*Sie hat die Baba!*' oder: '*Sie ist die Baba!*' Sie muss dann eine Kornpuppe verfertigen, welche bald Mannsgestalt, bald Frauengestalt empfängt und hie und da mit *Kleidern*, oft nur mit Blumen und Bändern geschmückt wird (Czarnislas Kr. Pr. Stargard). Der *Schnitter* der letzten Halme sowohl als der *Binder* der letzten Garbe wurde *Baba* genannt, aus der letzten Garbe sodann eine Puppe, '*die Erntefrau*', gemacht und mit verschiedenfarbigen Bändern reich verziert. *Der älteste Schnitter musste zuerst mit dieser Erntefrau, dann mit der Hausfrau tanzen.* Sobald das Erntemahl auf dem Hofe begann, riefen alle Arbeiter und Kinder: '*U nasza, u naszego pana baba!* Bei unserem, unserem Herrn die Baba!' Auch das Erntefest selbst hiess *Baba* (Rgbz. Marienwerder). In vielen Orten ist die Baba nur ein grosses, schweres Gebund aus 8—17 Garben *mit hineingebundenen Steinen und darauf gestecktem grünen Zweige* (BK. 191 ff.), z. B. Grabowiec bei Wrock Kr. Strassburg; Riesenburg, Rosenberg Kr. Rosenberg Rgbz. Marienwerder; Altstadt bei Christburg; zuweilen eine unförmliche Kornfigur mit schwacher Andeutung der Körpertheile, im Innern *ebenfalls mit Steinen beschwert. Wer die Puppe macht, soll bald heirathen* (Olleck, Lesez Kr. Thorn, Lessen Kr. Graudenz, Bankau Kr. Schwetz, Krangen bei Stargard). Noch anderswo ist die *Baba* oder *Stara Baba* (alte Baba) mit *Weiberkleidern* (Rock, Schürze und Weiberhaube oder Kopftuch) bekleidet (z. B. Lobdowo Kr. Strassburg; Liebenau bei Marienwerder); nicht selten aber heisst die Puppe zwar Baba, trägt aber *Mannskleider* (Gnieschau, Gentomie Kr. Stargard; Kleczowo Kr. Stuhm). Eigenthümlich gestaltet sich durch Zusammenfluss zweier Erntesitten der Brauch im Kr. Lipno Gouv. Plock (Russ. Polen). Beim Schneiden des letzten Weizen- oder Roggenstücks bindet ein Weib aus zwei Strähnen des noch auf dem Felde stehenden Getreides einen Knoten, der den



Namen Pępek (Nabel) erhält. Dann schneiden etliche ältere Frauen um den gebundenen Knoten her das Getreide ab; diejenige, welche den Knoten abschneiden muss, wird Baba oder Babka gerufen, und so wird auch die letzte Garbe benannt, welche neben dem Pępek figurirt und welche sie beim Erntefest dem Herrn zu überreichen hat. In dieser Verbindung denkt das Volk unzweifelhaft an die provincielle Bedeutung des Wortes baba 'Hebamme'. Im Kr. Krakau in Galizien ruft man, wenn ein Mann die letzte Garbe bindet, in derselben sitze der Dziad (Grossvater, Alte); bindet sie ein Weib, so heisst es: 'Darin sitzt die Baba.' Die Binderin wird aufgefangen und in die Garbe hineingebunden der Art, dass nur ihr Kopf hervorguckt. Mit Vivatgeschrei stellt man sie auf den letzten Wagen und fährt sie auf den Meierhof, wo sie von der ganzen gutsherrlichen Familie mit Wasser begossen wird. Sie bleibt in der Garbe, bis der Tanz auf dem Hofe zu Ende ist, und behält für ein Jahr den Namen Baba bei.

Der polnischen Baba, Żytniababa begegnet in Litauen die Boba oder Rugiuboba (Roggenalte). In Lenken und Raudszen bei Ragnit wird alles bis auf einen kleinen Büschel abgehauen, den man stehen lässt mit den Worten: 'Da sitzt die Boba drin'! Nun schärft ein junger Hauer die Sense und schneidet mit kräftigem Hiebe den Aehrenbüschel ab. Dann 'hat er der Boba den Kopf abgehauen' und erhält von dem Gutsherrn ein Trinkgeld, von der Gutsfrau einen Eimer Wasser über den Kopf (o. S. 31). Hiermit stimmt, was Neue Preuss. Provinzialbl. 1846 I S. 6 als allgemein litauisch angegeben wird: jeder Hauer beeilt sich, seinen Schnitt zu mähen, denn in den letzten Halmen hält sich die Rugiuboba auf, und, wer die letzten Halme schneidet, 'tödtet die Roggenalte, was ihm selbst Schaden bringt.' Vergl. Nesselmann Lit. WB. S. 331: 'Bobà, ôs, altes Weib, z'em. Grossmutter, scherzhaft der letzte Schwaden des zu mähenden Getreides, den jeder zu vermeiden sucht. Tu bobą gausi du wirst die Alte bekommen, ruft man neckend dem Mitmäher zu.' — Diese Mittheilungen werden

durch zahlreiche andere Anfzeichnungen bestätigt und ergänzt. Diejenige Person, welche die letzte Garbe bindet oder die letzte Kartoffel ausnimmt, wird tüchtig gefoppt und bekommt und behält längere Zeit hindurch den Namen Roggenalte (Rugiubâba, Bûba) oder Kartoffelalte (Buttkischken Kirchspiel Neukirch Rgbz. Gumbinnen). In Wilkischken Kr. Tilsit heisst der Schnitter der letzten Halme *Rugiubobżudys* Roggenweibtödter.[1] In vielen Orten ruft man statt dessen diesem Schnitter zu 'Bobas! Bobas! Bobas!' (z. B. Schaltinnen bei Goldapp, Walterkehmen, Brakupönen Kr. Gumbinnen u. s. w.), und den nämlichen Zuruf widmet man dem Binder oder der Binderin der letzten Garbe (Tollmingkehmen Kr. Goldapp, Schillehlen Kr. Stallupönen; Augstupönen, Plicken, Kulligkehmen, Naunenirken [Neujoningken?] bei Gumbinnen). Das auffällige Wort Bobas liegt in zu vielen nach Zeit und Ort von einander unabhängigen Niederschriften vor mir, um nicht völlig beglaubigt zu sein. Es ist offenbar ein männliches Kosewort, eine Abkürzung von Bobżudys, welches aus falscher Analogie auf die weibliche Binderin und zuweilen auf die letzte Garbe übergegangen ist und den Namen Boba verdrängt hat. So heisst in und bei Pilkallen, wer den letzten Sensenhieb machte, Bobas. Die letzte Garbe wird in Gestalt eines Weibes geformt, auf den letzten Erntewagen gesetzt und feierlich durchs Dorf geleitet, auf dem Gutshofe mit Wasser begossen, und dann machte jemand mit ihr einen Tanz. Sie heisst Boba oder Bobas. Im Kirchspiel Willuhnen Kr. Pilkallen sagt man, der Bobas sitze in den letzten Halmen verborgen. Wer schliesslich doch genöthigt wird, den letzten Rest zu hauen, 'hat den Bobas umgehauen' (bezw. die Rafferin 'den Bobas gebunden'), worüber alle übrigen Bursche und Mädchen in Gelächter ausbrechen. Als Ersatz für dieses Missgeschick hat das Paar bei der Erntemahlzeit den grössten Kringel oder Krapfen zu beanspruchen, der zumeist eine besondere Form und zwar nicht selten Menschengestalt trägt.

[1] von żudyti tödten, morden.

In Russland versammelt sich in den Gubernien Pensa und Simbirsk alles auf dem Felde, um die letzte Garbe, Imjaninnik [Geburtstagskind] genannt, ernten zu sehen, die man mit einem Frauenrock (Sarafan) und einem Kopfschmuck (Kokoschnik) bekleidet und auf den Herrenhof trägt. Im Smolenskischen gibt man der letzten Garbe Arme, legt ihr einen weissen Ueberwurf (Naserka) an und trägt diese Puppe unter Gesang und Tanz auf den Herrenhof, wo der Schnitter eine reiche Bewirthung wartet. Während des Schmauses steht die zur Menschengestalt aufgeputzte Garbe auf dem Tisch, nachher wird ihr ein Platz im Winkel des Vorzimmers angewiesen. Zuweilen geht der Besitzer der von zwei Mädchen getragenen Puppe entgegen, die Schnitter bewillkommnen ihn glückwünschend und bearbeiten dabei unter Absingung gewisser hergebrachter Reime die aus der letzten Garbe hergestellte Frauengestalt mit einem Birkenbesen, in der Meinung, dadurch die den Feldern schädlichen Thiere zu vernichten (BK. 278). Auch in manchen Orten Kleinrusslands wird die letzte Garbe, mit Armen versehen und in bunte Frauenkleider gesteckt, auf das Gehöft des Besitzers getragen, der dem Zuge ein reiches Mahl gibt und dann einen Kringel oder Kerewaj aus neuem Korne backen lässt, um ihn unter die Gäste zu vertheilen.[1]

Die Bulgaren machen aus der letzten Garbe eine Puppe, genannt Shitarska zarka (Getreidekönigin) oder Shitarska mema (Getreidemutter), kleiden sie in ein Frauenhemd und tragen sie um das Dorf, dann aber werfen sie sie in den Fluss, um reichlichen Regen und Thau auf die künftige Aussaat herabzurufen, oder sie verbrennen sie im Feuer und streuen die Asche auf die Felder (vergl. o. S. 51. BK. 613). In einigen Orten bewahren sie diese Puppe bis zur künftigen Ernte und, wenn Trockenheit eintritt, tragen sie dieselbe in kirchlicher Procession mit Gebeten um Regen umher. Der Name Getreidekönigin hat auch in Nordeuropa einige

[1] Tereschtschenko Russisches Volksleben V 110. 131—134. Russ. Feiertage IV 83—84. Sacharoff Sagen des russischen Volkes II 49—50. Afanasieff Poetische Anschauungen der Slaven über die Natur III 767.

Analogien. Die erste Garbe, die man einbringt, heisst Königin. Um sie stellt man alle anderen aufrecht. (Neppermin Kr. Usedom-Wollin). Im Salzburgischen findet nach der Ernte ein grosser Umzug statt, wobei eine *Aehrenkönigin* von jungen Burschen in einem Wagen gezogen wird.[1] I have seen — sagt Hutchinson (History of Northumberland II 17, vergl. Brand Pop. ant. II 20) in some places an image apparelled in great finery, crowned with flowers, a sheaf of corn placed under her arm and a scycle in her hand, carried out of the village in the morning of the concluding reaping day with music and much clamour of the reapers into the field, where it stands fixed on a pole all day, and when the reaping is done, is brought home in like manner. This they call the *Harvest Queen*, and it represents the Roman Ceres. — Dr. E. D. Clarke erzählt aus der Umgegend von Cambridge: 'At the Hawkie, as it is called, I have seen a clown dressed in woman's clothes, having his face painted, his head decorated with ears of corn, and bearing about him other symbols of Ceres, carried in a waggon, with great pomp and loud shouts, through the streets, the horses being covered with white sheets; and when I inquired the meaning of the ceremony, was answered by the people that they were drawing the *Harvest Queen* (Brand Pop. ant. II 22). Im Kr. Leitmeritz wird bei der Sichellege ein Kranz von Aehren und Blumen überbracht und einem Fräulein auf den Kopf gesetzt, die nun Erntekönigin heisst. — Ein junges Mädchen trägt auf seinen Armen die letzte Garbe zur Tenne. Dasselbe ist Abends beim Ball 'la reine de la moisson' und soll im Laufe des Jahres sich verheirathen (Anjou, Dép. Maine- et -Loire).

Vielfach ist nicht das Erntefeld, sondern die *Dreschtenne* der Schauplatz, auf welchem die auf vorstehenden Blättern beschriebenen Vorgänge sich abspielen. Man nahm dann an, dass die beim Schneiden des Getreides von den Schnittern

[1] Vernaleken Mythen und Bräuche in Oesterreich S. 310.

verfolgte Kornfrau sich mit den abgemähten Halmen bis in die Scheuer flüchte und hier erst in der letzten zum Ausdrusch gelangenden Garbe offenbar werde, um entweder den Tod durch den Dreschflegel zu erleiden oder in dem noch nicht ausgedroschenen Getreide des nächsten Nachbars weiterzuleben (vergl. o. S. 25 ff.).

Das letzte Korn, welches ausgedroschen wird, heisst das Mutterkorn (Leuna Kr. Merseburg). Die letzte Garbe, welche beim Dreschen auf die Tenne gelegt wird, heisst vielfach die Alte (Wickerau bei Elbing; Reichenberg Danziger Werder; Bladiau Kr. Heiligenbeil). In Mittelfranken heisst die Person, welche beim Dreschen den letzten Schlag thut, die Alte. Sie wird in das Stroh der letzten Garbe hineingebunden (Dinkelsbühl), oder man bindet ihr einen Büschel Stroh auf den Rücken (Ellingen, Weissenburg a. Sand, Dambach bei Dinkelsbühl) und führt sie in beiden Fällen unter Gelächter im Dorf umher, gewährt ihr dafür aber nachher den grössten Antheil am Festmahl. Ganz ähnliches begegnet in Oberfranken, der Oberpfalz, Niederbayern und Thüringen. Wer die letzte Garbe drischt, 'hat die Alte', 'hat die Kornalte'. Er wird in Stroh eingebunden, im Dorf umhergeführt oder umhergekarrt und schliesslich auf den Mist gesetzt, oder dem Nachbar, der noch nicht ausgedroschen hat, auf die Tenne gebracht (Stadtsteinach, Kulmbach Oberfranken; Weid, Kemnath Oberpfalz; Landau. Hohenroth bei Kötzting Niederbayern; Sonneberg Meininger Oberland; Amt Gräfenthal Meiningen; Dreba Kr. Neustadt a. Orla Sachsen-Weimar). Im Canton Tillot in Lothringen schlagen die Arbeiter beim Dreschen der letzten Kornschicht zu gleicher Zeit mit den Flegeln auf und rufen: 'Nous tuons la vieille! Nous tuons la vieille!' Ist ein altes Weib im Hause, so warnt man sie 'sauve toi!', man werde sie todtschlagen. Auch bei den Polen hiess zuweilen derjenige, welcher den letzten Drischelschlag führt, Baba. So z. B. in Skarlin bei Neumark Pr. West-Preussen. Derselbe wird in Korn eingebunden und durchs Dorf gekarrt. An demselben Orte heisst auch beim Kornschnitt das aus zwölf Garben zusammengefügte

letzte Bund B a b a, währond man gleichzeitig sagt, 'd a s i t z e d i e B a b a d r i n'. — Entsprechend heisst denn auch ein nach dem Ausdreschen den Arbeitern vorgesetzter Kuchen (Napfkuchen), dessen Form ausserordentlich an eine gebundene Garbe erinnert, S c h e u n b a b a oder B a b a (z. B. Reinerz Kr. Glatz). Dieser Kuchen ist auch Weihnachtsgebäck und sodann ein polnisches Festgebäck überhaupt geworden. In L i t a u e n begeben sich, wenn die letzte Lage Korn bis auf eines vollständig abgedroschen ist, die Drescher plötzlich wie auf Commando dreschend einige Schritte rückwärts. Dann einen lauten Lärm beginnend und mit den Flegeln zum schnellsten Tempo fortschreitend, gehen sie gleichsam mit stürmischer Erbitterung bis zum letzten Gebunde vorwärts, und auf dieses scheinbar eine fast rasende Wuth in den gewichtigsten Schlägen ausschüttend arbeiten sie fort, bis plötzlich das blitzartige H a l t! des Vordreschers einfällt. Wer nach diesem Rufe noch den letzten Schlag thut, wird von den Uebrigen umringt. Man schreit ihm zu, e r h a b e d i e R u g i u b o b a (d i e B o b a) e r s c h l a g e n, und er muss zur Sühne Alus oder Branntwein zum besten geben (allgemein in den Kreisen Insterburg, Stallupönen, Pilkallen, Ragnit, Gumbinnen). Der betreffende Drescher erhält daher den Namen *Rugiubobżudys*, vergl. o. S. 331 (Spullen Kr. Pilkallen), *Bobmuszys*[1] (Krauleidszen, Giewerlauken, Kakschen Kr. Ragnit) oder *Bobas* vergl. o. S. 331 (Niebudszen Kr. Gumbinnen). In der Schüssel des Festmahls befindet sich ein durch seine Grösse ausgezeichneter Krapfen oder Kuchen, der meistens Menschengestalt trägt, die 'B o b a s p u p p e'. Diese gehört dem B o b m u s z y s (Bobas), der von seinem Rechte Gebrauch machend sogleich danach greift (z. B. Spullen bei Pilkallen; Brakupönen, Guddatschen bei Gumbinnen). Zuweilen wurde aus Kornhalmen eine F r a u e n g e s t a l t verfertigt und mit alten Kleidern aufgeputzt. Diese Puppe legte man dann u n t e r das auf der Tenne ausgebreitete Getreide, und zwar an die Stelle, wo mit Dreschen aufgehört wurde. Wer nun den letzten Drischelschlag machte, schlug d e n B o b a s t o d t (Umgeg. v. Gud-

[1] Von muszti schlagen.

datsehen bei Gumbinnen). Oder man droseh die zuletzt übrig gebliebene Garbe überhaupt nicht, sondern trug sie in Gestalt eines Weibes geformt in die Scheune eines Naehbars, der noch nieht ausgedrosehen hatte (Lepalothen Kr. Ragnit).

In den Kirehspieleu Töeksmark und Östvallskog in Wermland legt man einer fremden Frau, wenn sie die Tenne besueht, einen Dresehflegel um den Leib, ein Band von Halmen um den Hals, setzt ihr einen Kranz von Aehren auf den Kopf und ruft: 'Se Sädesfrun'! Sieh die Kornfrau! (o. S. 42). Hier also wird die plötzlieh erseheinende Fremde als eine Erseheinung des mit den Körnern aus den letzten Halmen durch den Dreschflegel herausgetriebenen geisterhaften Wesens behandelt. In anderen Fällen muss die Bauerwirthin die dämonisehe Kornfrau vertreten. In Saligné Cant. Poiré in der Vendée wird die letzte Garbe des Kornschnitts (piron, Gänsehen, genannt) mit einem Bouquet Haidekraut gesehmüekt auf dem letzten Wagen heimgefahren und auf dem Giebel der Scheuer aufgepflanzt. Da verbleibt sie bis zur Dreschzeit. Dann unter die übrigen Garben gemengt, muss sie auf der Tenne von dem Bourgeois und der Bourgeoise gesueht werden. Haben diese den 'piron' gefunden, so bindet man die Bourgeoise sammt der Garbe in ein Bettlaken ein, legt beide auf eine Tragbahre, trägt sie zur Dreschmasehine und sehiebt sie darunter. Dann zieht man die Frau heraus und drischt nun die Garbe allein. Hierauf prellt man die Bourgeoise, indem man sie mit dem Bettlaken mehrmals in die Höhe wirft (offenbar Nachahmung des Getreideworfelns), worauf sie ein neues Fass Wein ansticht und einsehenkt (vergl. BK. 612). Es ist höchst bemerkenswerth, wie sieh hier der uralte Brauch der ganz modernen Form des Masehinendreschens gefügt und angeschmiegt hat. In St. Martin-le-Gaillard (Seine-Iufér., Normandie) heisst die erste Garbe des Kornschnitts 'la gerbe du patron', die letzte 'la gerbe de la maitresse'. Diese muss von der Bäuerin grösser als die übrigen gebunden und

mit bunten Bändern geschmückt werden. Bei der Einfahrt setzt die Bäuerin sich auf den letzten Wagen neben das nun auch noch mit einem grünen Baumzweige (Branche de la Moisson, Erntemai) und einem Kreuze gezierte Gebund und hält es. — Zu Klausen in Tirol nimmt derjenige, welcher beim Dreschen den letzten Streich führt, das Strohband unter den Rock, läuft in die Stube und schlingt es der Bäuerin um den Hals, würgt sie und fragt, ob es Kuchen gebe oder nicht. Am folgenden Sonntag gibt es dann Kuchen zum Erntemahl. Geradeso wird zu Hohenwart bei Kötzting (Niederbayern) die Bäuerin beim Dreschen des letzten Gebundes mit Strohbändern gewürgt, wie man sagt, damit sie ein gutes Nachtmahl gebe. In Druchelte [jetzt Drüggelte] Westfalen, kommen nach Beendigung des Kornschnitts die Mägde, welche so eben noch auf dem Felde den Harkelmaibusch umgeworfen haben, ins Haus, um der mit einem Eimer sie erwartenden Bauerwirthin den auf der Harke getragenen grünen Kranz überzuwerfen und ihr, gelingt es, mit der Harke das Haar zu kämmen.

Erscheint in allen diesen Gebräuchen die Kornmutter oder die Alte als das immanente Numen des Getreides selbst, so fehlt es daneben nicht an Belegen, dass diese Vorstellung sich zeit- und strichweise in die andere umgesetzt hatte, die Getreidefrau veranlasse das Wachsthum der Culturfrucht und dieselbe gehöre deshalb ihr. Der Schnitter entfremdet bei der Ernte ihr Eigenthum; er darf aber nicht alles nehmen, sondern muss ihr noch einen kleinen Antheil über den Winter lassen. Deshalb wirft man in Neftenbach im Canton Zürich *die ersten drei* (vergl. BK. 209 ff.) *Aehren des Schnittes ins Getreidefeld, um die Kornmutter zu befriedigen,* und die nächstjährige Ernte ergiebig zu machen. In Szagmanten bei Wilkischken Kr. Tilsit liess man die letzte Garbe *für* die Rugiuboba auf dem Felde stehen. In Kupferberg Bza. Stadtsteinach Oberfranken lässt man beim Schneiden etwas Frucht stehen. 'Das gehört der Alten', der man es mit folgenden Worten widmet:

Wir geben's der Alten;
Sie soll es behalten.
Sie sei uns im nächsten Jahr
So gnädig, wie sie es diesmal war.

Die Anschauung, dass die Kernmutter (die Alte) die *Geberin* oder *Schöpferin* der Früchte sei, deren Wachsthum fördere oder zurückhalte, die auf dem Felde stehenden vor Beschädigung behüte, fanden wir auch bereits in den S. 310 ff. aufgeführten Bräuchen und Redensarten ausgesprochen. Nicht minder macht sie sich noch in einigen anderen Fällen geltend, z. B. in jener englischen Sitte, nach der die Harvest-queen, (nicht aus den Halmen der letzten Garbe, sondern aus anderem Materiale geformt) dem Schlusse der Erntearbeiten zuschaut, denselben gleichsam Hilfe und Beistand leistet. Diese Idee prägt sich sowehl in der Garbe aus, welche die Puppe unter dem Arme trägt, als in der Sichel (scycle d. i. sickle), welche sie in der Hand hält (o. S. 333). Aus dem nämlichen Gedankenkreise heraus treten in Schwaben und Bayern zuweilen die Namen Schnitterin, Drescherin für die Kornmutter, wie für den Kornalten 'der heilige Sanct Mäher' ein, für den auf dem Acker ein Scheunchen voll Aehren stehen bleibt.[1] Wer die letzten Halme abschneidet, 'hat' oder 'bekommt die Schnitterin' und muss die mit Leib, Kopf und Armen versehene menschenähnliche Strohfigur 'die Schnitterin' ins Dorf tragen (Gremheim, Offingen, Sontheim in Bayr. Schwaben. Panzer Beitr. II 220 n. 406. 407). In Krausnick bei Buchholz Kr. Beeskew-Storkow warnt man die Kinder vor der im Korne sitzenden 'Sichelfrau'. Wer den letzten Drischelschlag macht, muss 'die Drescherin vertragen' d. h. eine menschenähnliche Strohpuppe mit der Drischel in der einen und der Schüttgabel in der andern Hand, oder einen in Streh gehüllten Stein dem nächsten Nachbar, der noch nicht ausgedroschen hat, auf die Tenne werfen (Schwaben; Ehingen in Bayern. Panzer Beitr. II 516. Birlinger Volksthümliches aus Schwaben II 427 n. 382. Vergl. o. S. 26. 27).

[1] Panzer Beitr. z. d. Myth. II 216 ff. o. S. 28.

Die Aufmerksamkeit, welche der in den letzten Halmen überraschten Kornfrau zu Theil wird, nimmt zuweilen den Charakter dankbarer Verehrung an. Nur dieses Motiv kann zu Grunde gelegen haben, als die Sitte sich bildete, das Halmenbild der Kornmutter zu küssen, wie die Götterstatuen und Heiligenbilder von den Gläubigen geküsst werden.[1] Alte Leute zu Käsemark (Danziger Werder) erinnern sich, dass vor 50 Jahren *die Alte*, eine menschlich gestaltete und bekleidete Puppe aus der letzten Garbe, von der Binderin *geküsst* werden musste, geradeso wie in Skorczyn Kr. Karthaus Rgbz. Danzig noch jetzt diejenige Harkerin, welche zuletzt fertig wurde, genöthigt ist, *dem* aus den letzten Garben aller Harkerinnen geformten und mit grossen Geschlechtstheilen versehenen *Alten* einen *Kuss* zu geben. Zu Ellingen in Mittelfranken heisst die letzte Hopfenstange die Alte. Man spart dazu gewöhnlich die schönste auf und führt sie auf einem verzierten Wagen unter Jubel und Trompetenschall heim. Beim Pflücken wird sie auch bis zu Ende aufgehoben, und dann folgt ein Trinkgelage, welches den Namen 'Niederfall' führt. 'Niederfall' heisst zu Hohnsberg in Mittelfranken das Mahl, welches beim Einbringen des Alten der Bauer den Dreschern geben muss. Dabei wird die Kornpuppe mit schwarzer Larve und rothen Lippen an den Tisch gesetzt und mit Speisen bedacht (Panzer II 218 n. 398). Der Name der Festmahlzeit lässt errathen, dass man dabei ehemals um die Alte (bezw. den Alten) niederkniete, wie beim Åswald (Panzer I 242 n. 270), und wie man in Westfalen zwischen Gesmold und Borgloh unter dem Ausruf 'de Aule! de Aule!' vor der Kornfigur auf die Knie fällt (Kuhn westf. Sag. II 183 n. 510).

---

[1] Im Orient und in Griechenland küsste man Götterbilder und Göttersymbole, z. B. das Bild des Baal (1 Kön. 19, 18. Hosea 13, 2), die Erzstatue des Herakles zu Akragas, die Eiche des Zeus zu Aegina (Hermann Gottesd. Alterth. § 21, 16). Vergl. Küssen der Erde als Cultusact bei Einweihung der Baustätte im estnischen Brauch. Boecler-Kreutzwald Der Ehsten abergl. Gebr. S. 3. 139. Katholiken küssen die Heiligenbilder. In den meisten Fällen trat Zuwerfen einer Kusshand dafür ein (Hiob 31, 26—28. Hermann a. a. O.).

Einen höchst merkwürdigen Brauch, der die Kornalte angeht, verzeichne ich nach der durchaus glaubhaften Angabe eines hohen mecklenburgischen Beamten, eines durchaus ernsthaften Mannes, der mir ohne eine Ahnung von der speciellen Richtung meiner Studien als ein hervorragendes Beispiel von Volksrohheit mittheilte, in der Umgegend seiner Vaterstadt Güstrow habe das Landvolk zur Zeit seiner Jugend die folgende Sitte geübt [vergl. o. S. 147 Anm. 2]. Nach Beendigung des Kartoffelausnehmens ergriff auf dem Felde jedesmal die *älteste* Arbeiterin *den ältesten* Arbeiter, und alle übrigen Weiber schlossen um das Paar einen Kreis, worauf innerhalb desselben die Alte dem Alten die Genitalien hervorzog und kitzelte. Dieser Gebrauch war stehend und wurde Jahr für Jahr in gleicher Weise geübt. Die Kartoffelernte als Einheimsung der letzten Frucht des Jahres war hier einfach an die Stelle derjenigen Fruchtart getreten, welche sonst die letzte war. Vor Einführung des Kartoffelbaus wird die in Rede stehende Ceremonie vorgenommen sein auf dem Platze und zur Zeit, wo und wann der letzte Hafer oder die letzte Erbse geerntet war. Das Alter der handelnden Personen schliesst die Annahme aus, als handelte es sich bei ihnen um die Befriedigung eines sinnlichen Anreizes. Vielmehr werden wir in dem Brauche einen symbolischen Sinn zu suchen genöthigt sein. Der älteste Knecht und die älteste Magd stellen nämlich unverkennbar den Alten und die Alte d. h. die Dämonen des alt gewordenen Getreides (Kornmann und Kornmutter) dar, wie sie nach vollbrachter Ernte auf dem Acker sofort zu einer neuen Zeugung schreiten. Der nämliche Gedanke spricht sich auch sonst in Erntegebräuchen aus. So sagt man z. B. in mehreren ostpreussischen Landschaften von der (hier die Kornkuh darstellenden Binderin der letzten Garbe) 'sie bullt', d. h. sie verlangt nach dem Bullen, ist zu neuer Empfängniss bereit [o. S. 62]. Parallel stehen gewisse Erntegebräuche, wonach auf dem Felde Schnitter und Schnitterinnen, Gesicht gegen Gesicht gekehrt, auf einander liegend, umher gerollt werden (BK. 481 ff.).

Diese Gebräuche hinwiederum correspondiren mit Frühlingsbräuchen zu Ostern, Maitag und St. Georg, die darauf hinausgehen, dass Mann und Weib mit einander verbunden auf dem Saatacker sich wälzen. So segnet in der Ukraine am 23. April a. St. der Pope das Feld ein, worauf die jungen Leute sich auf den Saatacker legen und ein jeder mit seiner Frau sich einige Male auf demselben umwälzt, damit reicher Getreidesegen zum Vorschein komme (BK. 480 ff.). Im nordöstlichen Russland wird bei der Aussaat der Pope selbst von einer Frau auf dem Acker geschwenkt oder gewälzt.[1] Ich suchte schon BK. 484 ff. nachzuweisen, dass diese Sitten den ideellen Act der im Saatacker vor sich

[1] Der genauere Hergang ist der folgende. Bei der Aussaat muss der Pope nach Abhaltung des Gottesdienstes unter freiem Himmel Beschwörungsgebete zur Vertreibung der bösen Geister ablesen, ehe er die Bauern segnet, und sich es alsdann gefallen lassen, dass eine gesunde und kräftige [alte] Frau, nachdem sie das Kreuz geküsst, ihn umfasst, vom Boden aufhebt und dreimal um sich herum schwingt, worauf die übrigen Bauern sich daran machen, ihn auf dem Feld herumzuwälzen, ohne auf Schmutz und Löcher zu achten. Will sich aber der Geistliche gegen ein solches Verfahren sträuben, so bemerken die Bauern missvergnügt: 'Väterchen, du wünschest uns nicht aufrichtig Gutes und willst nicht, dass wir Korn haben, obwohl du dich von unserm Korn nähren willst.' Wohl oder übel muss sich der Pope demnach fügen und zufrieden sein, wenn das Feld trocken ist. Nach dieser Ceremonie begeben sich die Bauern truppweise nach Hause, bewirthen den Popen mit seinem Gefolge und betrachten es als günstiges Vorzeichen, wenn der Schmaus ohne Störung und zumal ohne Streit vor sich geht. Anderwärts gilt zumeist der letzte Tag der Aussaat im Frühjahr oder Herbst, welcher dosjerki, in Kleinrussland dosirki genannt wird, für einen Freudentag, zu dem man eigenes Bier braut, und ein Schwein schlachtet oder Kuchen backt, je nachdem man Sommer- oder Wintergetreide gesät hat. Ist nun während der Arbeitszeit das Wetter gut gewesen, so sieht der Bauer mit Zuversicht einer reichlichen Ernte entgegen. Um jedoch seiner Sache noch gewisser zu werden, bittet er, wenn die Saat üppig aufsprosst, an manchen Orten den Popen um einen Gottesdienst auf dem Felde, und, nachdem er ihn zu Mittag bewirthet, ersucht er ihn sich (mit sammt seiner Begleitung) von den Frauen in der grünen Saat herumwälzen zu lassen (Reinsberg-Düringsfeld. Nationalzeitung 1873 no. 527).

gehenden Vermählung eines mythischen die Vegetation erzeugenden Paares dramatisch nachbildeten, und dass das Umherwälzen auf dem Acker wahrscheinlich die Segnungen dieses Eheschlusses dem Erdreich mittheilen sollte.

Eine sehr merkwürdige Analogie zu den nordeuropäischen Vorstellungen und Bräuchen von der Kornmutter gewähren die ausserhalb jeder historischen Verwandtschaft stehenden Erntesitten der Ureinwohner von Peru. Diese waren überzeugt, dass die Nutzpflanzen von einem göttlichen Wesen (Huaca) belebt seien, welches das Wachsthum derselben bewirke. Es hiess je nach der Fruchtart Zara-mama (Maismutter), Quinoa-mama (Quinoamutter), Coca-mama (Cocamutter),[1] Axo-mama (Kartoffelmutter) oder Papa-mama (Kartoffelmutter, von spanisch papa Kartoffel). Sie brachten dieses göttliche Wesen zur Darstellung, indem sie aus Maisähren bezw. aus den Blättern der Quinoa- oder Cocapflanze eine menschenähnliche weibliche Figur verfertigten, bekleideten und verehrten. Daneben gab es noch andere Darstellungen, aus steinernen Nachbildungen der Pflanze, die als Conopas (d. i. Penaten) in den Häusern aufbewahrt wurden (Zarap-conopas d. i. Maisconopen, Papap-conopas d. i. Kartoffelconopen), oder aus auffallend gestalteten Exemplaren der Pflanze selbst bestehend. Ein sehr zuverlässiges Zeugniss gewähren die Resultate der in der Mitte des 17. Jahrhunderts im Erzbisthum Lima angestellten Kirchenvisitationen, welche niedergelegt sind in der Schrift: 'Carta pastoral de exertacion e instruccion contra las idolatrias de los Indios del arçobispado de Lima. Por el illustrissimo Señor Doctor Don Pedro de Villagomez, Arzobispo de Lima a sus visitadores de las idolatrias, y a sus vicarios, y curas de las doctrinas de Indios. Lima Año de 1649.' Aus diesem seltenen Werke hat Herr J. J. v. Tschudi die grosse Güte gehabt,

[1] Zara, der Mais, die eigentliche Brodfrucht, das Hauptnahrungsmittel. Quinóa, ein hirseähnliches Getreide, woraus das Getränk Chicha bereitet wird. Coca, Hunger- und Durststrauch, dient ebenfalls zur Bereitung von Chicha, zu allerlei Heilmitteln; seine Blätter mit der Asche der Quinóa vermischt wurden von den Indianern gekaut.

mir fol. 40 § 23 in wortgetreuer Uebersetzung mitzutheilen: 'Zaramamas gibt es drei Arten. Die erste ist wie eine Puppe (muñeca) aus Maiskolben, bekleidet wie ein Weib mit seinem Anaco,[1] seiner Lliclla[2] und seinem silbernen Topos;[3] und sie (die Indianer) glauben, *dass sie als Mutter die Eigenschaft* (virtud) *habe, vielen Mais zu erzeugen und zu gebären.*[4] Die zweiten sind wie Maiskolben gearbeitete Steine, und diese pflegen sie häufig als Conopas in ihren Häusern zu haben. Die dritten sind einzelne fruchtbare Maisstengel, welche mit der Fruchtbarkeit der Erde viele und grosse Kolben geben, oder wenn zwei Kolben zusammen herauswachsen, und diese sind die hauptsächlichsten Zaramamas.[5] Diese nennen sie auch Huantayzara oder A[y]rihuayzara.[6] Diese dritte Art verehren sie nicht als Huaca oder Conopa, sondern halten sie nur abergläubisch für eine heilige Sache, und indem sie diese Stengel mit vielen Maiskolben an Weidenäste hängen, tanzen sie mit

[1] Wollentuch als Bekleidungsstück der Indianerinnen.

[2] Eine Art Ueberwurf.

[3] Grosse, fast löffelförmige Nadeln zum Zusammenhalten der Lliclla.

[4] [Sie haben auch in dieser Weise Cocamamas für das Wachsthum der Coca].

[5] [und sie verehren sie so wie Mütter des Mais].

[6] Halme, welche zwei Kornähren tragen, steckt man hinters Crucifix, und dann wird die Ernte viel ausgiebiger (Pusterthal. Zingerle Sitten, Bräuche u. Mein. d. Tirol. Volkes. Innsbr. 1871. S. 100 n. 856). Wer eine Doppelähre findet, wird heirathen, hat Glück (Rgbz. Gumbinnen). In Russland (Kr. Lepel Gouv. Mohilew [Witebsk ?]) werden alle während der Ernte gefundenen Kornstengel mit Zwillingsähren (ein solcher heisst sporysch) in den aus Halmen der letzten Garbe am Ernteschluss verfertigten und dem Gutsherrn feierlich überreichten Kranz hineingebunden, bei dessen Einbringung besondere 'Sporyschlieder' (sporyschewija) gesungen werden. In diesen gedeiht die Zwillingsähre zu voller mythischer Personification im Sinne des Korndämons:

Komm, Sporysch, zu mir in den Hof,
Zu mir in den Hof, an den geglätteten Tisch,
Meine Tische sind gedeckt,
Die Kelche mit Wein gefüllt.
Setze dich, Sporysch, in den Hauptwinkel,
In den Hauptwinkel, den vergoldeten,
Trinke, Sporysch, grünen Wein u. s. w.

ihnen den Tanz, den sie A[y]rigua nennen, und nachdem sie getanzt haben, verbrennen sie sie und opfern dem Libiac (Blitz), damit er ihnen eine gute Ernte gebe. Mit dem nämlichen Aberglauben heben sie auch die Maiskolben auf, die vielfarbig sind, und nennen sie [welche sie nennen] Micsazara oder Mantayzara oder Collauzara, und andere, welche sie Piruazara nennen, sind solche Kolben [welches andere Kolben sind], bei denen die Körner nicht geradlinig aufsteigen, sondern schneckenförmig (haciendo caracol).[1] Diese Micsazara oder Piruazará legen sie abergläubisch auf die Maishaufen und in die Piruas (Scheunen, Getreideböden), damit sie sie beschützen [beschütze]. § 24. Den nämlichen Aberglauben haben sie mit denen, die sie Axomamas nennen, welche sind, wenn einige Kartoffeln zusammen gewachsen sind, und sie heben sie auf, damit sie eine gute Ernte haben.'[2] Das 58. Cap. der 'Carta pastoral' enthält die auf Grund früherer Erfahrungen abgefassten Fragen, welche die visitadores de las idolatrias den Indianern vorlegen sollten. Da findet sich Frage VIII: Si tienen Cocamama, ò Zaramama? Frage XXII: Que Conopa ò Chanca tieno? (que es su dios penate) y si es Micuy Conopa, ò Zarapconopa, ò Llamaconopa? si es Conopa del maiz, ò del ganado? etc. Die Angaben der 'Carta pastoral' finden Bestätigung durch den Jesuiten Pedro José de Arriaga, der vom Februar 1617 bis Juli 1618 die Provinzen des Erzbisthums Peru in höherem Auftrage visitirte und seine Beobachtungen und Erfolge in dem Büchlein 'Extirpacion de la idolatria de los Indios del Peru. Lima 1621' zur öffentlichen Kenntniss brachte. Er zerstörte u. a. in den 18 Monaten seiner Wirksamkeit 45 mamazaras,[3] wohl der zweiten Art.[4] Vor Arriaga gibt bereits

[1] Noch heute weihen die peruanischen Indianer Maisähren von verschiedenen oder fremdartigen Farben den Heiligen und hängen sie in den Nischen auf.

[2] Vergl. auch Rivero y Tschudi Antigüedades Peruanas. Viena 1851. S. 169.

[3] Vergl. Rivero y Tschudi S. 147.

[4] Uebrigens ging der Name zaramama auch auf gewisse heilige Thongefässe mit Darstellungen von Maiskolben über, welche u. a. zur Aufbewahrung des Tranks (Chicha) neben den Mumien dienten. Besprechung und Abbildungen solcher Vasen bei Rivero y Tschudi a. a. O. 169. 227. 229. 318. 320 und Atlas lámina XII. XXI.

der Jesuit Jos. Acosta in seiner 'Historia natural y moral de las Indias. Seuilla Año de 1590.' Buch 5, Kap. 27, S. 378 nach mündlichen Notizen über die ländlichen Sitten seiner Umgebung eine höchst merkwürdige Variante der vorstehenden Gebräuche. Sein Bericht scheint jedoch auf irgend eine Weise, sei es durch Missverständnisse des Autors, sei es durch Abschreiberirrthümer verderbt: 'Der sechste Monat heisst Hatuncuzqui Aymoray und entspricht dem Mai.[1] — Auch wurden geopfert andere hundert Hammel von allen Farben. In diesem Monat, in welchem der Mais vom Ackerbeet zum Hause gebracht wird, wird das bis auf den heutigen Tag unter den Indianern sehr gebräuchliche Fest gefeiert, welches sie Aymoray nennen. Dieses Fest findet statt, wenn man von der Chàcra[2] oder dem Felde (heredad) zu seinem Hause kommt, indem man gewisse Lieder singt, in denen sie bitten, dass recht ausdauern möge der Mais... welche sie nennen Mamacora;[3] indem man von seiner Chacra einen gewissen Theil des an Grösse am meisten ausgezeichneten Wälschkorns nimmt, und es in eine kleine Scheune (troxe pequeña) legt, die sie Pirua[4] nennen, dabei mit gewissen Ceremonien während dreier Nächte Wache hält. Und diesen Mais thun sie in die prächtigsten Wollstoffe (las mantas mas ricas) hinein, die sie haben. Und sobald er (der Mais) verhüllt und geschmückt ist, beten sie jene Pirua an und halten sie in grosser Verehrung und sagen, das sei die Mutter des Maiskorns[5] ihrer Chacra, und durch sie sei vorhanden und werde erhalten der Mais. Und in diesem Monat halten sie ein

---

[1] Aymoray (aymuray) Verbalsubst. von aymura Getreide aufspeichern, also das Aufspeichern des Getreides, sodann der Monat, in dem dies geschah, endlich die damit verbundenen Feste.

[2] Chacra Garten, kleines Landgut, auf dem Obstbäume und besonders Mais gepflanzt werden.

[3] Mama cora, Mutter des Unkrauts, von cora das Unkraut. Vergl. cora verb. entmannen, castriren, verstümmeln.

[4] Pirhua eine Art Scheune aus Rohr mit Lehm beworfen; ein Vorrathsspeicher für Mais.

[5] Madre del mayz, also im Quichua Mamazara, Zaramama.

privates Opfer, und die Zauberer fragen die Pirua, ob sie Kraft habe für das kommende Jahr. Und wenn sie antwortet 'nein', so bringen sie es, um es zu verbrennen, auf dasselbe Feld (chàcra) mit demjenigen Gepränge, welches in jedes Kräften steht, und machen eine andere Pirua mit denselben Ceremonien, indem man sagt, dass sie sie erneuern, damit nicht zu Grunde gehe der Same des Mais. Und wenn sie (die Pirua) antwortet, dass sie Kraft habe, um weiter zu dauern, so verwahren sie sie bis zum anderen Jahr. Dieser alberne Gebrauch hat sich bis auf diesen Tag erhalten, und es ist unter den Indianern sehr gewöhnlich diese Piruas zu machen und das Fest Aymoray zu veranstalten.'[1]

Da man auf keinen Fall dem Unkraut (Cora) Dauer gewünscht hat, muss in Acostas Bericht ein Fehler stecken, entweder eine falsche Auffassung der Aussagen seiner Gewährsmänner, oder eine Verstümmelung seines Contextes durch Fortlassung einiger Zeilen von Seiten des Copisten oder Setzers. Die Gesänge enthielten augenscheinlich das Gebet, dass die

[1] El sexto mes se llama Hatuncùzqui Amorày, que responde a Mayo, tambiē se sacrificauan otros cien carneros de todos colores. En esta luna y mes, que es quando se trae el mayz de la era a casa, se hazia la fiesta, que oy dia es muy usada entre los Indios que llamã Aymorày: Esta fiesta se haze viniendo desde la Chàcra o heredad a su casa, diziendo ciertos cãtares, en q̃ ruegan que dure mucho el mayz, la qual llaman Mamacòra, tomando de su Chàcra cierta parte de mayz mas señalado en quantidad, y poniendola en una troxe pequeña, q̃ llaman Pìrua con ciertas ceremonias, velando en tres noches, y este mayz meten en las mantas mas ricas que tienen, y desque està tapado y adereçado, adoran esta Pirua y la tienen en gran veneracion, y dizen que es madre del mayz de su Chàcra, y que con esto (daduroh) se da, y se conserua el mayz. Y por este mes hazen un sacrificio particular, y los hechizeros preguntan a la Pirua, si tiene fuerça para el año que viene? y si responde que no, le llouan a quemar a la misma Chàcra, con la solēnidad que cada vno puede, y hazē otra Pirua cõ las mismas ceremonias diziendo, q̃ la renueuan para q̃ no perezca la simiente del mayz: y sí responde que tiene fuerça para durar mas, la dexan hasta otro año: Esta impertinencia dura hasta oy dia, y es muy commun entre Indios tener estas Piruas, y hazer la fiesta del Aymorày.

Mamazara (Maismutter) dauern, die Mamacora (Unkrautmutter) zu Grunde gehen möge. Uebrigens scheint auch der Fortgang der Darstellung zu erweisen, dass Acosta keine klare Anschauung von den mitgetheilten Thatsachen hatte. Denn, wenn ich ihn recht verstehe, so war der Hergang des Festes der folgende. Einige der schönsten und vollsten Maiskolben wurden beim Ernteschluss in die zu diesem Zwecke verfertigte Miniaturnachbildung einer *Scheune* (Pirua) gelegt und mit Wollenstoffen zu einer Puppe ausgeschmückt, welche den Namen 'Mutter des Mais' (Mamazara) erhielt. [1]

---

[1] Eine gewisse Analogie gewähren einige deutsche Erntesitten. In Mitteldeutschland lässt man nämlich mehrfach bei der Ernte die letzten Halme auf dem Felde stehen, bindet sie oben an den Aehren zusammen, füllt die unteren Zwischenräume mit Blumen, Aehren oder Steinen (als Symbolen für die Schwere der künftigen Frucht), worauf sämmtliche Erntearbeiter darüber weg springen müssen, ohne mit den Füssen anzustossen, oder rund umher tanzen. Man nennt diesen Kornbüschel '*Scheune*' und den Brauch 'eine Scheune hauen' (Altenburg, vergl. Archiv des henneb. Vereins II 91. Grimm Myth.[4] 209 Anm. 1), 'über die Scheune springen' (Kr. Salzwedel, Kr. Querfurt, Kr. Merseburg), 'über Schainischen springen', 'über Schinnichen springen' (Tilleda Kr. Sangerhausen, Buttstädt bei Weimar), 'ein Schainichen machen' (ebendas., vergl. Kuhn Nordd. Sag. S. 395. 396). Ist im Jahre viel gewachsen, so wird die 'Scheune' voll gemacht; ist wenig gewachsen, wird wenig hineingethan (Steigra Kr. Querfurt). Man pflegt den Wunsch, die Hoffnung oder die feste Erwartung auszusprechen, wie dieses Scheunchen gefüllt sei, möge oder werde der Kornspeicher voll werden (Stössen bei Naumburg a. Saale; Kr. Weissenfels). In Priebus Kr. Sagan Rghz. Liegnitz heisst das in Rede stehende Scheunchen Pieterscheune, bei Weissenfels Mirtenscheune (Mirtenscheune), d. i. Peterscheune und Martinscheune. Zu diesen Namen vergl. das Peterbült im Saterlande (Kuhn Nordd. Sag. S. 395 n. 99); sie dürfen nicht auf die unter der Maske von Heiligen verhüllten Götter Donar und Wodan bezogen werden, wie hinsichtlich des Peterbült Kuhn, J. W. Wolf und H. Pfannenschmid gethan haben, sondern sind unzweifelhaft vermöge einer im einzelnen noch nicht ganz aufgehellten Ideenverbindung von den Kalenderheiligen des 29. Juni (Ernteanfang) und 11. November (Erntedankfest) abgeleitet. Zu Hollfeld in Oberfranken hiess das Scheunchen des St. Mäha Städelein. Die Schnitter wurden von den Alten

Die Frage des Zauberers war dann nicht sowohl an die Pirua als an die darin im Bilde befindliche Maismutter gerichtet; glaubte er nun aus irgend welchen Zeichen entnehmen zu müssen, dass diese nicht die Kraft habe, das nächste Jahr zu erleben, so wurde eine neue, vermeintlich lebensfähigere Mamazara gesucht, sodann mit einer Scheune (Pirua) überdacht und zu einem Gegenstande der Anbetung gestempelt.

In zwei ganz entgegengesetzten Regionen des Erdballs (Nordeuropa und Südamerika) sehen wir also aus gleichen psychischen Antrieben den Namen und Begriff der Kornmutter (bezw. Maismutter) in wunderbar ähnlicher, ja mehrfach genau übereinstimmender Weise erzeugt. Diese Analogien erweisen unzweifelhaft die aus sprachlichen Gründen empfehlenswerthe Deutung des Namens Demeter als 'Speltmutter' auch sachlich als annehmbar. Prüfen wir diese Hypothese in ihren Einzelheiten, so ergeben sich nicht wenige Uebereinstimmungen zwischen der Demetermythologie und dem Bilde, welches die nordeuropäischen und peruanischen Ueberlieferungen von der Kornmutter entwerfen. Bei der

---

ermahnt: 'Seid nicht so geizig, lasst dem heiligen St. Mäha (o. S. 28. 338) auch was stehen und macht ihm sein Städelein (Stadel, Kornspeicher) voll' (Panzer Beitr. II 216 n. 394. 217 n. 395. J. Grimm Myth.[4] III S. 209 N. z. S. 600 missverstanden; die an letzterem Ort S. 59 N. z. S. 130 mitgetheilte angebliche Variante aus Beilngries macht auf mich den Eindruck einer Fälschung). Ganz analog ist das Hüttchen aus Flachsstengeln, das man beim Flachsjäten dem Holzfräulein verfertigt (BK. 77. Schönwerth Aus der Oberpfalz II 369 ff.). Es geht also der Sinn der vorstehenden Sitten darauf hinaus, dass dem Korndämon (dem St. Mäher, dem Holzfräulein u. s. w) zur Ueberwinterung des Antheils an der Ernte, den der Mensch ihm übrig lässt (o. S. 338), und zu seinem eigenen Aufenthalt von Halmen eine kleine Scheune oder Hütte gebaut wird. Jener Antheil, der in Gestalt einiger Aehren in das Scheunchen hineingelegt wird, ist zugleich der Grundstock oder der Stamm, aus welchem die Vegetation des nächsten Jahres sich erneuern soll. Wer sieht nun nicht sowohl in der Idee als in der Ausführung bei aller Selbständigkeit eine grosse Aehnlichkeit mit dem peruanischen Brauche, dem Bildniss der Maismutter selbst ein Scheunchen als Aufenthaltsort zu bereiten?

Vergleichung darf nicht ausser Acht bleiben, dass Demeter eine im Nationalbewusstsein lebendige hohe und grosse Göttin, die Kornmutter ein nur im Aberglauben abseits der herrschenden Religion fortdauernder Dämon ist. Und auch dies erheischt Berücksichtigung, dass in den Ueberlieferungen von der nordeuropäischen Kornmutter die Bildungen zweier Entwicklungsstufen unterschieden werden müssen. Die Mehrzahl zeigt das mythische Wesen noch ganz mit seinem Leben an das Leben der Natur gebunden; es ist die Psyche der Culturpflanzen zunächst auf einem bestimmten Grundstück, sodann in der ganzen Landschaft, während eine kleinere Anzahl von Ueberlieferungen einen vorgerückten Standpunct verräth, nach welchem die Kornmutter zu des Fruchtsegens Geberin, Schöpferin oder Gebärerin geworden ist und mit einer Ehrfurcht, welche göttlicher Verehrung nahe kommt, begrüsst wird. Mit den Traditionen dieser letzteren Art kommt dasjenige, was der Grieche von seiner Demeter aussagt, in so hohem Grade überein, dass der Schluss berechtigt erscheint, auch die Vorstufen seien analog gewesen. Ist das richtig, so gewinnt man an der peruanischen Maismutter u. s. w. und der nordeuropäischen Kornmutter, wie dieselbe in der Mehrzahl der Ueberlieferungen auftritt, eine ziemlich zutreffende Anschauung davon, wie Demeter in ihrer vorhistorischen Gestalt aussah, während alsdann die Kornmutter in ihrem mehr vorgeschrittenen, durch die Minderzahl der Traditionen vertretenen Typus denjenigen Zustand vergegenwärtigt, in welchem Demeter sich befand, als sie den Uebergang vom Korndämon zur Getreidegöttin machte.

Wie die Kornmutter im Winde über das Korn geht (o. S. 296), wandelt Demeter mit purpurschimmernden Füssen über das Aehrenfeld (o. S. 236. 237). Die Kornmutter läuft so schnell wie ein Ross oder sie jagt zu Ross durch den Saatacker (o. S. 301 ff.); damit vergleicht sich — falls weitere Untersuchung die o. S. 262 ff. vorgetragene Auffassung bewährt — dass Demeter in ein Ross verwandelt mit Poseidon Hippios buhlt. Der Anhauch der Kornmutter bringt Geschwulst oder Tod (o. S. 310), derjenige der Demeter Irrsinn (o. S. 237).

Demeter ist Spenderin der Brodfrucht, macht das Getreide wachsen; wenn sie zürnt, geht die Saat nicht auf (o. S. 225. 249. 265). Die Kornmutter gibt reichliche Frucht (o. S. 310 ff.), hütet das spriessende Getreide (o. S. 311. 338), dörrt dem ihr verhassten Manne das Feld aus (o. S. 310 ff.). Durch die peruanische Mamazara 'hat der Mais Entstehen und Bestehen' (o. S. 343. 345). Wie Demeter als Geberin des Getreides zur Vorsteherin und Theilnehmerin aller Arbeiten des Landmanns geworden ist (o. S. 228 ff.), ward auch die Kornmutter zur Sichelfrau, Drescherin u. s. w. (o. S. 338).

In der Gestalt sowohl der Demeter wie der Kornmutter (goldenes Haar o. S. 234, eiserne, theergefüllte Brüste o. S. 303. 307) spiegeln sich Zustände des im Wachsthum begriffenen Kornes ab. In der bildlichen Darstellung finden sich bei beiden aus gleichen Ursachen die nämlichen Elemente ein. Der Demeter gab man Aehren und Mohn in die Hand (o. S. 235), sie trägt zuweilen eine Sichel (o. S. 229). Dazu vergl. die Darstellung der Harvest-queen mit Garbe und Sichel (o. S. 338), der Kornmutter mit Klatschrose und Feldmohn (o. S. 303). Wie Demeter zur *σεμνή*, *ποτνία*, *μεγάλη θεός*, wird das Kornweib zur 'grossen Mutter' (o. S. 319), man ehrt sie mit Küssen (o. S. 339) und Niederfall (o. S. 339). Genau derselbe Gedanke, welcher in der Buhlschaft der Demeter mit Jasion in den Furchen des Ackers sich ausspricht (o. S. 238 ff.) liegt der Auffassung der Kornmutter als 'die grosse Hure' (o. S. 322) und dem o. S. 340 ff. besprochenen symbolischen Vermählungsbrauch auf dem Saatfelde zu Grunde.

KAPITEL VI.[1]

## KIND UND KORN.

Derselbe psychische Vorgang, auf welchem so viele Stücke des Baumcultus beruhen, ist auch der erste Keim des Demeter-Mythus gewesen, ich meine der Vergleich des Pflanzenlebens mit dem Menschenleben. Nicht allein das Aufwachsen, Blühen und Verwelken des Baumes ist frühzeitig mit den Zuständen und Entwickelungsphasen der Thiere und Menschen in Parallelismus gestellt; vielleicht noch deutlicher tritt in der Sprache und Sitte der Völker eine gleichgeartete Ideenverknüpfung zwischen Getreidepflanze und Mensch hervor. Von den beiden Gliedern des Gleichnisses kann bald das eine bald das andere zur Hauptsache gemacht, die Pflanze kann im Spiegel des Menschenlebens, oder umgekehrt das Menschenleben im Spiegel der Pflanze betrachtet werden.

Sehr lebendig prägt sich die Anschauung einer Aehnlichkeit der Getreidepflanze mit dem Wachsthum des Menschen in der hebräischen Sprache aus, indem sie dieselben Ausdrücke für die Befruchtung des Feldes und des Weibes, für Ackerfrucht und Nachkommenschaft verwendet.[2] Dieselbe

[1] [Ursprünglich als Einleitung zu Kapitel V gedacht.]

[2] Vergl. z. B. sara säen, das Feld besäen 1 Mos. 47, 23. 2 Mos. 23, 10; Niph. befruchtet werden, vom Weibe, 4 Mos. 5, 28; Hiph. Frucht hervorbringen, vom Weibe, 3 Mos. 12, 2. — sera Same von Pflanzen 1 Mos. 1, 11. 12. Saat, Getreide Hiob 39, 12. Saatfeld 1 Sam. 8, 15.

Erscheinung begegnet in Indien. Bei der Ankunft des Brautzuges im Hause des Bräutigams wurde gesagt: 'Als Fruchtfeld kam hierher das Weib, als beseeltes. Säet in sie, Männer, jetzt euren Samen. Sie zeuge euch Kinder.[1] Auch dem Griechen war diese Metapher geläufig, das Weib fasste man bildlich als Fruchtfeld, das Zeugen als Pflügung, die Kinder als Früchte. In den attischen Eheverträgen wurde der Zweck der Verbindung in der herkömmlichen Formel ausgesprochen *ἐπὶ παίδων γνησίων ἀρότῳ*, ein unvermähltes Weib hiess *γυνὴ ἀνήροτος* Luc. Lexiph. 19. Hesiod (O. et D. 736) gebraucht von der Zeugung den Ausdruck *σπερμαίνειν γενεήν*. Mit Vorliebe bedienen sich die Tragiker dieses Bildes, z. B.: *μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίᾳ.* Eurip. Phoen. 18. *τὴν τεκοῦσαν ἤροσεν, ὅθεν περ αὐτὸς ἐσπάρη.* Soph. Oed. R. 1497. Viele weitere Beispiele sammelte Preller Dem. u. Perseph. S. 354 ff. Diese Auschauungen spiegeln sich auch in der Traumdeutung, s. Artemidor. Oneirocrit. I 51. S. 48 Hercher: *Γεωργεῖν ἢ σπείρειν ἢ φυτεύειν ἢ ἀροτριᾶν ἀγαθὸν τοῖς γῆμαι προῃρημένοις καὶ τοῖς ἄπαισιν. ἄρουρα μὲν γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ γυνή, σπέρματα δὲ καὶ φυτὰ οἱ παῖδες, πυροὶ μὲν υἱοί, κριθαὶ δὲ θυγατέρες, ὄσπρια δὲ τὰ ἐξαμβλώματα.* Vergl. V 63. 84: *οἱ μὲν γὰρ ἀστάχυες τὸν παῖδα ἐσήμαινον.*

Ich beabsichtige nicht, den angeknüpften Faden durch die Sprache noch anderer Völker weiter fortzuführen, obgleich mannigfacher Stoff sich darböte,[2] sondern will zunächst

---

semen virile 3 Mos. 15, 16. Kinder, Nachkommen 1 Sam. 1, 11. Geschlecht, Stamm 2 Kön. 11, 1. — parach sprossen, blühen, öfter vom blühenden Zustande eines Menschen oder Volkes Jes. 27, 6. Ps. 92, 8. 13. — peri Frucht von Bäumen, Erdfrüchten, Getreide, Saat: peri arez des Landes Frucht 4 Mos. 13, 20. 5 Mos. 7, 13. Leibesfrucht 1 Mos. 30, 2. 5 Mos. 7, 13. Nachkommenschaft Ps. 21, 11. 5 Mos. 28, 11. — parah fruchtbar sein, von Pflanzen, Thieren und Menschen 1 Mos. 1, 22. — zeezaim Sprösslinge aus der Erde und Nachkommen eines Menschen Jes. 34, 1, vergl. Jes. 61, 9.

[1] Ath. Veda XIV 2, 14. Weber Ind. Stud. V 205, vergl. BK. 560.

[2] So wird lett. brist schwellen, quellen, reifen sowohl vom Reifen des Getreides als von der Schwangerschaft der Frauen gebraucht, lit. pilnas, voll, von der Aehre und dem mit Mutterhoffnung

darauf hindeuten, wie die Phantasie der Dichter solche sprachlichen Metaphern zu sinnreicher Parallelisirung der menschlichen Geburt oder des Todes mit dem Reifen der Kornfrucht in ausgeführteren Gleichnissen weiterspinnt, je nachdem das Altwerden und Welken der Halme oder das Hervorgehen der neuen Körner den Ausgangspunct bildet. So der Dichter des Hiob 5, 26: 'Und wirst im Alter zu Grabe kommen, wie Garben eingeführet werden zu seiner Zeit.' Dagegen vergleiche man die schönen Verse Th. Storms:[1]

Klingt im Wind ein Wiegenlied,
Sonne warm hernieder sieht,
Seine Aehren senkt das Korn,
Rothe Beere schwillt am Dorn,
Schwer von Segen ist die Flur —
Junge Frau, was sinnst du nur?

Denselben Gedanken enthält ein neugriechisches Volkslied:

Ein Judenmädchen mähte Korn, hoch war das Mädchen schwanger;
Zu Zeiten, Zeiten mäht sie ab, zu Zeiten aber kreisst sie.
Auf eine Garbe lehnt sie sich, gebiert ein goldnes Knäblein.[2]

gesegneten Weibe. Im Deutschen steht goth. k e i n a n keian, ahd. kînan, nhd. keimen zu k i n d; goth. lauths, eigentlich Schössling, von liudan, ahd. liutan, alts. liodan, ags. leódan wachsen, wird Bezeichnung des Mannes (ags. leód Mann, goth. jugga-lauths Jüngling) und des Volks (altn. lýdr, lióđr, ags. leód, alts. liud, ahd. liut), wie lat. adolescens u. s. w.

[1] Th. Storm, Hausbuch aus deutschen Dichtern seit Claudius. 1878. S. 557. S. a. Achim v. Arnim in den Kronenwächtern (Werke III 249). Die Braut singt:

Goldne Wiegen schwingen
Und die Mücken singen.
Blumen sind die Wiegen,
Kindlein drinnen liegen.
Auf und nieder geht der Wind,
Geht sich warm und geht gelind.

Wie viel Kinder wiegen?
Wie viel soll ich kriegen?
Eins und zwei und dreie,
Und ich zähl' aufs neue.
Auf und nieder geht der Wind,
Und ich weine wie ein Kind.

[2] Firmenich Τραγουδια Ρωμαικα. Berlin 1840. S. 63

In wie hohes Alterthum dieser Kreis von Anschauungen hinaufreicht, lässt sich am besten aus gewissen Hochzeits- und Kindbettsgebräuchen ermessen, in denen dieselben in sinnlichen Formen ausgeprägt bis zur Annahme eines Causalzusammenhangs zwischen vegetabilischer und animalischer Geburt erstarkten. Bei der Vermählungsfeier wurden nämlich die Brautleute mit Getreide beschüttet, oder darauf gebettet. Schon an einem der nächsten Tage vor der Heimführung begoss der indische Brautwerber die Braut mit Wasser aus Gefässen, in denen sich Heilkräuter und ausgezeichnete Früchte befanden. Nach der Vivâhapaddhati überreichte der Vater beiden Brautleuten je sieben Betelnüsse (Pûgafrüchte) mit einem Spruch, worin er die durch die Früchte bewirkte Anhänglichkeit der Frau an den Gatten aussprach; die Brüder der Braut und das Gesinde erhielten sieben Betelnüsse. Während Braut und Bräutigam mit dem Gesichte nach Osten gewendet ins Haus traten, *streute ein Verwandter aus einem Worfelgefässe Reis auf sein oder ihr Haupt.* Der Bräutigam geht mit einem Gefäss mit Früchten und geweihtem Wasser ins Haus des Schwiegervaters, wird hier besprengt und erhält von der Braut Betelnuss, Sandel und Opferschnur. Die Schwiegermutter aber verfügt sich sodann ins Haus des Bräutigams, dieser wird besprengt, und die Brüder des Mädchens geben ihm Kokusnüsse.[1] Bei der eigentlichen Hochzeit badeten die nächsten Verwandten die Braut mit Abkochungen von Glycyrrhiza glabra, Gerstenkörnern und Bohnen und begossen sie unter Anrufung des Liebesgottes an Haupt und Körper mit einem vorzüglichen Getränk, zuletzt den Schoss.[2] Bei der Ankunft in der neuen Heimath und vor dem Eintritt in das Haus überreichte die Neuvermählte dem Gatten Früchte in die zusammengelegten Hände und liess von den Brahmanen die Wünsche, dass es ein gesegneter Tag sein möge, recitiren. Sie ward dadurch knabenerzeugend.[3] Bei den Ebräern wurden

[1] Weber Ind. Stud. V 294. 298 ff.
[2] a. a. O. 304 ff.
[3] a. a. O. 346.

die jungen Eheleute, nachdem sie die Einsegnung empfangen, von den Eltern mit mehreren Handvoll *Getreide bestreut*, indem diese die Worte der Genesis ausriefen: 'Seid fruchtbar und mehret euch'. Diese Sitte ist noch vielfach erhalten, z. B. bei den Juden in Marokko, Frankreich, sowie am Niederrhein.[1] Der Baldachin über dem Brautpaar war mit Aehren geschmückt. Vor dem Brautpaar her warf man, wenn es Sommer war (in der Regenzeit durfte es nicht geschehen), geröstete d. h. grüne, noch milchige Aehren, welche im Ofen gedörrt waren, unter die Kinder aus. Das gilt jedoch nur von solchen Eheschliessungen, bei denen die Braut noch Jungfrau war, die Ausstreuung unterblieb, wenn dieselbe schon früher in einer anderen Ehe gelebt hatte.[2] Bei der Scheidung diente das Zeugniss über Auswerfung solcher Aehren zum Beweis jungfräulicher Verheirathung.[3] Am lebendigsten hat sich sodann der Brauch bei den Völkern slavischen und lettischen Stammes erhalten. Bei den Grossrussen wird das Ehebett des jungen Paares mit grosser Feierlichkeit aus vierzig Garben von Roggen aufgebaut, über die man das Betttuch spreitet. Rings umher stellt man Tonnen voll Weizen und Gerste auf, in welche man Nachts die Hochzeitsfackeln steckt. Im Kasanschen Gouvernement wird nach der Trauung das junge Ehepaar von den Eltern des Bräutigams auf einem Teppich knieend gesegnet, und die Mutter streut der jungen Frau Hopfen auf den Kopf. In Moskau setzte man vor die Braut, während

[1] Heirathen und Hochzeiten aller Völker der Erde. Leipzig o. J. S. 66. Mündlich. — Buxtorf Synagoga Judaica. Basel 1643. S. 599. J. F. Schröder Satzungen u. Gebräuche des Judenthums. Bremen 1851. S. 473.

[2] Talmud Tract. Berachot 50, 2. Semachot cap. 8. Raschi (lebte 1040—1105) sagt im Commentar zum Talmud (Kethubot 8a), man habe während der ersten Wochen des neuen Ehestandes zur Anspielung auf Bräutigam und Braut Gerste in einen Blumentopf gesät, um anzudeuten: Seid fruchtbar und wachset.

[3] Kethuvoth fol. XV S. 2 nach Rabbi Jochanan Ben Beroka (um 430 n. Chr.).

sie zur Trauung geschmückt wurde, eine grosse Silberschale mit Hafer, Gerste, Hopfen, Taffet- und Atlasfleckchen, alles durcheinander, gefüllt, woraus sie die männliche Gesellschaft nach Beendigung des Haarflechtens bestreute, nachdem dieselbe von den jungen Mädchen wiederholt mit Hopfen beworfen war. Während der Beglückwünschung nach geschehener Trauung warfen dann die anwesenden Frauen Haferkörner über die Neuvermählten hin.[1] Noch andere Landschaften vervollständigen die nach der Trauung erfolgende Beschüttung des jungen Paars, indem sie zum Hafer auch Gersten- und Roggenkörner hinzunehmen.[2] In Polen führte man die junge Frau nach der kirchlichen Einsegnung dreimal um den Kamin im Hause ihres Mannes, wusch ihr die Füsse, bestrich ihr nach Besprengung des Brautbetts den Mund mit Honig und verband ihr die Augen mit einem Schleier. In diesem Zustande führte man sie an alle Thüren des Hauses. Bei jeder musste sie mit dem rechten Fusse auftreten, wobei man Heu, Gerste, Korn, gemischt mit Erbsen, Bohnen und Linsen ausstreute und ihr sodann die Binde wieder herabnahm.[3] Im Krakauischen bewirft bei der Rückkehr von der Trauung der Hausherr das Brautpaar und sein ganzes Gefolge mit Hafer, den man eifrig auflíest, um ihn später auszusäen.[4] In Masuren werfen die Brautjungfern während der Fahrt der Braut zum Hause des jungen Gatten einen guten Vorrath zerschnittener Fladen auf die Strasse. Nähert man sich nun dem Hause, so werfen die Platzmeister einen mit allerlei Getreide nnd sonstigen Victualien gefüllten Topf dem heranrollenden Brautwagen entgegen an ein Rad desselben.[5] In der Ukraine küsst die kleinrussische Schwiegermutter den die Braut abholenden Schwiegersohn und überreicht ihm ein Gefäss mit Wasser und Hafer-

[1] Heirathen u. s. w. S. 34. Reinsberg-Düringsfeld Hochzeitsbuch S. 27. 28. 29. 30.

[2] Afanasieff Poetische Naturanschauungen der Russen II 178.

[3] Heirathen u. s. w. S. 87.

[4] Reinsberg-Düringsfeld a. a. O. 209.

[5] Töppen Aberglauben aus Masuren. Königsberg 1867. S. 76. 82.

körnern, womit er seinen Stock begiesst. Kommen die Brautleute im Hause des Bräutigams an, so gehen dessen Eltern dem Paar bis an die Thür entgegen, der Vater trägt Brod und Salz in der Hand, die Mutter Getreidekörner im Rock. Die Brautleute verneigen sich vor den Eltern, und der Vater schlägt sie mit dem Brod an den Kopf, die Mutter streut der Braut die Körner über die Schulter.[1] Auch stecken bei den Kleinrussen über dem Platze, auf welchem das Brautpaar zu Tische sitzt, einige Handvoll Kornähren in der Wand.[2] In Serbien wird die Braut im Hause des Bräutigams von der Bräutigamsmutter empfangen, die ihr aus einem Löffel mit Honig dreimal zu kosten gibt und ihr ein kleines Kind hinaufreicht, das sie dreimal küssen muss, und eine Schüssel mit Weizenkörnern, die sie nach allen Seiten hin auszuwerfen hat.[3] Bei den Serben in anderen Districten, zumal im Banat, erhält die Braut, nachdem sie zu Pferde sitzend oder im Wagen stehend das ihr gereichte Knäbchen mit einem rothen Bande umgürtet, ein *Sieb* mit verschiedenen Getreidegattungen, dessen Inhalt sie über ihren Kopf weg im Hofe ausstreut und an die Wände des Hauses wirft.[4] Aehnlich beschreibt N. Potrowitsch die serbische Sitte: 'Ist der Hochzeitszug im Hause des Bräutigams angekommen, so tanzt man den Kolo. In die Mitte desselben wirft die Braut drei Aepfel, sogleich hört der Tanz auf, und alles greift nach den Früchten. Nun nimmt die Braut ein kleines Kind, küsst es an dem Kopfe von allen Seiten und gibt es dem zurück, von dem sie es bekommen hat. Aus einem *Siebe* wirft sodann die Braut Frucht auf das Dach, später auch das Sieb selbst. Die Hochzeitsgäste fangen das Sieb auf und zerreissen es in Stücke.[5] In Syrmien dagegen wird die Braut,

[1] Reinsberg-Düringsfeld S. 36.
[2] Reinsberg-Düringsfeld S. 41.
[3] Reinsberg-Düringsfeld S. 73.
[4] Rajacsich Leben, Sitten und Gebräuche der Südslaven S. 179. Reinsberg-Düringsfeld S. 66.
[5] Ausland 1876. No. 32 S. 630.

wenn sie nach Zurückreichung des Kindes vom Wagen steigt, an der Thür von der Schwiegermutter mit einem Laib Brod und einem Teller Getreide erwartet und mit letzterem beschüttet, während der Bräutigam die über die Schwelle schreitende sanft mit einem Stocke schlägt[1] (vergl. BK. 299 ff.). In der Morlachei hebt man hinwiederum der Braut bei der Ankunft im Bräutigamshause aufs Pferd hinauf ein Kind, das ihr ein mit Nüssen, Mandeln und Feigen gefülltes *Sieb* überreicht, welche sie unter das Brautgefolge auswirft.[2] Bei der czechischen Hochzeit bewerfen die Gäste die Brautleute mit Lebzelten. In der Gegend von Teplitz werfen sie sich beim Hochzeitsmahl mit Erbsen. Im Kr. Stry in Galizien legt man der Braut Getreidekörner in die Schuhe, und die alten Leute sagen, falls ihr ein Weizenkorn zwischen die Zehen komme, werde ihr Kind ein Krüppel werden. In einem zwischen 1526—1530 verfassten Bericht über den Aberglauben der Sudaner, eines lettopreussischen Volksstammes im westlichen Samland, heisst es, man wasche der Braut die Füsse und besprenge Gäste, Brautbett, Vieh, Haus und Hausgeräthe mit dem Fusswasser. Dann binde man der Braut die Augen zu, beschmiere ihren Mund mit Honig und führe sie vor alle Thüren im Hause, und sie muss mit dem Fuss daran stossen. 'Einer gehet hernach mit einem sacke, darin ist allerlei samen, weitzen, rocken, gersten, hafer, leinsamen. Der sehet vber die braut vor allen thuren vnd spricht: Vnser götter werdens dir alle genüge geben, so du wirdest an unserem glauben bleiben vnserer veter. Darnach thut man ihr das tuch von den augen.' Die Letten in Livland streuen der Braut Getreidekörner in die Schuhe. In Mecklenburg schüttet man der Braut Leinsamen in den Kranz, auch schmückt man denselben zuweilen mit den schönsten Korn- und Haferähren. In Lockwitz bei Dresden erhielt die Braut bei der Hochzeit ehedem einen

[1] Rajacsich S. 159.
[2] Reinsberg-Düringsfeld S. 78.

**Aehrenkranz.** Zu Borna Kreisdirection Leipzig verehrte man der Braut einige Getreideähren; in der Umgegend von Zwickau überreichte man, wenn Braut und Bräutigam aus der Kirche kamen, der Braut Getreideähren und gab den Brautleuten die Hände übers Kreuz. In Mittelhaken bei Elbing überreichte man der Braut am Hochzeitstage eine aus den besten Aehren geflochtene Krone. Zu St. Pölten im Böhmer Walde wird der Braut **ein Kranz von Kornblumen gewunden** und ein Rosmarinzweig überreicht. Die Brautschuhe werden ihr mit Getreide bestreut, damit sie im Ehestande Glück habe. Hat sie aber vor der Hochzeit ein Kind gehabt, so bleibt alles dies weg. Sie bekommt nur einen Kranz von gewöhnlichen Blumen. In Stockerau u. d. Mannhardsberge (Oesterreich) überreicht man der Braut mehrere Büschel Getreideähren, welche den Namen Glücksähren führen, auch legt man ihr Erbsen in die Schuhe. Bei Nördlingen im Ries steckt man der Braut drei Aehren oder auch nur drei Getreidekörner in die Tasche. In Pilsting bei Landau in Niederbayern trug die Hochzeitern ehedem **einen Kranz von Getreideähren**; in Kötzting (Niederbayern) gab man ihr Getreidekörner, in Siegsdorf (Oberbayern) Erbsen, in anderen Orten dieser Gegend Geld in die Schuhe. Bei den Deutschen im Riesengebirge erhält die Braut zum Festmahl am Vortage der Hochzeit drei Schüsseln zum Geschenk, eine mit Weizen, damit sie fruchtbar werde, eine mit Asche und Hirse, und eine geheimnissvolle verdeckte (vergl. o. S. 186). Wenn sie am anderen Morgen nach der Trauung sich umgekleidet hat, bewerfen Bursche und Mädchen sich gegenseitig mit Weizen und Erbsen und schenken sodann der Braut die Wiege.[1] In Falkenau Kr. Eger Böhmen legt man der Braut Aehren in die Schuhe und auf das Herz. Dieselben kommen nachher unter das Saatgetreide. Wenn in Siebenbürgen die Braut nach der Trauung aus der Kirche ins Hochzeitshaus geleitet wird, schüttet beim Eintritte ins Vorhaus die Schwiegermutter Getreidekörner über sie aus, so dass die-

[1] Reinsberg-Düringsfeld S. 190.

selben meistentheils innerhalb des Bortens auf ihr Haupt fallen, und spricht: 'Gesegnet seist du, meine Tochter, gesegnet seid ihr, meine Kinder!' In die Schuhe der Braut oder beider Brautleute streut man vorm Kirchgange Getreide (ziemlich allgemein in Deutschland), oder die Braut thut sich Flachs in das Schuhwerk, oder bindet ihn um die Hüften (Thüringen, Voigtland). Auf dem Wagen stellt man neben sie ein Bund Erbsenstroh (Posen). Beim Schmause wirft man Erbsen oder Graupen auf die Brautleute, damit sie fruchtbar seien; soviel Körner auf dem Kleide der Braut liegen bleiben, soviel Kinder wird sie haben (Böhmen, Schlesien). Sehr merkwürdig war die Sitte zu Weiningen im Canton Zürich. Am Polterabend wurde der Braut von älteren Frauen **ein Aehrenkranz aufs Haupt gesetzt und die schönsten Aehren in die Hand gegeben,** indes der Bräutigam *in eine vorgehaltene Kornritern* (Kornsieb) erst Rappen, dann Schillinge, dann Batzenstücke und hernach in eine sogenannte Holzapfelritern Gulden und Thalerstücke warf. Das Geld kam in die 'Weiberkasse, aus welcher die alle 2—3 Jahre abgehaltenen Weibermahle bestritten wurden'.[1] In Amsterdam warf die Dienerschaft von den Stufen des Brauthauses Zuckerwerk, bisweilen auch Geld, unter die Zuschauer; in der Provinz Utrecht macht 'der Brautzucker' einen grossen Theil der Hochzeitskosten aus. Hier 'streut' ihn die Braut, und die es mit karger Hand thut, wird 'eine kalte Braut' gescholten.[2] **Die englische Braut trug noch unter Heinrich VIII. einen Kornährenkranz auf dem Kopf,** den Kirchweg bestreute man mit Binsen oder Weizenähren.[3] Im Norden von Schottland empfing die Muttor des Bräutigams die Braut an der Schwelle des neuen Hauses und hielt über ihr Haupt

[1] Mündlich. — Wuttke Der deutsche Volksaberglaube. Berlin 1869. § 562—567.
[2] Reinsberg-Düringsfeld S. 233. 234.
[3] Reinsberg-Düringsfeld S. 239.

ein *Sieb* mit Brod und Käse gefüllt, das unter die Gäste ausgetheilt oder unter das junge eifrig danach haschende Volk ausgestreut wurde. Früher wurde ein Hafermehlkuchen, jetzt der Brautkuchen, ein kurzes Brod, über dem Kopfe der Braut zerbrochen und unter die Anwesenden vertheilt, welche, besonders die Unverheiratheten, es sorgfältig verwahrten und unter ihr Kopfkissen legten, um von der Liebsten zu träumen.[1]

In Schweden legte man im Kirchspiel Sillerud (Wermland) den beiden Brautleuten bei der Hochzeit Weizen- und Gerstenähren in die Strümpfe, Weizen- und Gerstenähren auf das Laken des Brautbetts. In einigen Orten der Halbinsel Swarfve auf Oesel sollen der Braut nach der Trauung bei ihrer Ankunft im Hause des Bräutigams von der Schwiegermutter einige Getreidekörner auf den Kopf gestreut werden. Da dieser Brauch nur in diesem von estnisirten Schweden bewohnten District und in wenigen anderen Orten der Insel vorkommt, scheint er schwedischer, nicht estnischer Abkunft zu sein.

Im alten Rom streute der Bräutigam beim Eintritt in das Haus unter dem lauten Toben und Schreien der Knaben und dem Klange der Hochzeitslieder (Fescenninen) Nüsse aus.[2] Unzweifelhaft überströmte er damit ehedem die Braut, und die Jugend sammelte die herabgefallenen Früchte auf. In Ancona werden heutzutage beim Hochzeitsmahl Confetti ausgeworfen, so dass die Braut ganz bedeckt davon ist.[3] In Rumänien werfen, während der Geistliche bei der Trauung dem Brautpaar dreimal die Kränze wechselt, die Verwandten des letzteren überzuckerte

[1] W. Gregor an echo of the olden Time from the North of Scotland. Edinburgh and Glasgow 1874 S. 118.

[2] Festus S. 173: Nuoos *flagitantur nuptis et jaci*untur pueris, ut novao *nuptae intranti domum* novi mariti auspici*um fiat secundum et* solistimum. Paulus Diac. S. 172: Nuces flagitantnr nuptis . . . ut novao nuptae intranti domum novi mariti seoundum fiat auspioium. Verg. Eclog. VIII 29: Mopse, novas inoide faces; tibi ducitur uxor: sparge, marite, nuoes; tibi deserit Hesperns Oetam. Vergl. Catull 61, 126 ff. Plinius H. N. XV 22 nennt die Nüsse Begleiter der Fescenninen: nuces juglandos . . . nnptialium Foscenninorum comites.

[3] Reinsberg-Düringsfeld S. 97.

Mandeln und Nüsse auf die Gäste. Hierauf gibt der Pope den Neuvermählten einen Honigkuchen oder mit Honig bestrichenes Brod zu schmecken, sie aber werfen Geld oder Nüsse unter die Kinder aus. Ist die Trauung beendet, so muss die junge Frau auf die Hausschwelle treten und alle, welche ihr Glück wünschen, mit Rosenwasser besprengen oder von einem Tisch herab, der vor dem Hause steht und mit Blumen, Brod, Wein, Salz und Korn bedeckt ist, Salz und Weizenkörner nach den vier Himmelsgegenden ausstreuen.[1] In Savoyen stürzt aus dem verschlossenen Hochzeitshause dem aus der Kirche kommenden anpochenden jungen Paar ein Mann entgegen und bewirft es mit Nüssen, Zuckerwerk und getrockneten Früchten. Schnell stürzen sich die Dorfkinder über die Leckerbissen her, und die armen Leute erhalten einige Laibe Brod.[2] In anderen romanischen Landschaften aber tritt wieder das Getreide ein. In Sicilien wird der Braut beim Ausgang aus der Kirche ein Löffel Honig gereicht und Weizen über sie ausgeschüttet.[3] In Corsica wurde die Braut beim Herauskommen aus dem väterlichen Hause vom Bräutigam und seiner Verwandtschaft empfangen. Eine der Frauen streute mit Segenswünschen Getreide über die Brautleute, andere warfen 'le grazie' d. i. verschiedenes Backwerk und Früchte, wie die Jahreszeit sie brachte, aus den Fenstern.[4] In Berry übergiesst die Brautleute beim Eintritt in ihr Haus ein Regen von Getreide- und Hanfkörnern,[5] in Béarn von Getreide und anderen Früchten, in Lyonnais von Getreide allein, in Languedoc von Aehren unter dem Wunsche des Gedeihens und der Fruchtbarkeit.[6] In der Provence bietet einer der

[1] Reinsberg-Düringsfeld S. 54.
[2] Heirathen u. s. w. S. 84.
[3] Reinsberg-Düringsfeld S. 96.
[4] Reinsberg-Düringsfeld S. 257.
[5] Laisnel de la Salle, Croyances et légendes du centre de la France. Paris 1875. II 47.
[6] De Nore Coutumes, mythes et traditions des provinces de France. 1846. S. 123. 290. 63.

nächsten Verwandten der in das Haus des Gatten einziehenden Braut eine Schüssel mit Weizen, den diese sofort über die Umstehenden ausschüttet.[1] Im Departement l'Ain macht man, wenn das junge Paar von der Trauung aus der Kirche kommt, vor der Hausthür ihrer künftigen Wohnung Halt und schüttet vom obersten Boden derselben Getreide auf die Neuvermählten herab.[2] Im Meurthedepartement überreicht die Schwiegermutter der jungen Frau beim Eintritt ins Haus eine Schüssel mit Korn, Leinsamen und Eiern. Korn und Leinsamen streut diese um sich her, die Eier behält sie.[3] In der französischen Schweiz fand die **gleich der englischen (o. S. 360) mit einem Kranze von Weizenähren, Eisenkrautblüten und Mistelzweigen auf dem Kopf geschmückte** Braut an der Thür ihres künftigen Hauses, dessen Schwelle mit Oel abgerieben und dessen Façade mit Rosen und Ringelblumen geschmückt war, die Bernada, eine alte Frau, welche einen Teller mit Weizenkörnern und ein Bund Schlüssel trug, dieses an dem Gürtel der Braut befestigte und von dem Weizen drei Hände über sie warf. Dann umfasste der Gatte die ihm Angetraute, hob sie leicht in die Höhe und liess sie über die Schwelle springen, die sie mit keinem Fusse berühren durfte.[4]

Wir kommen zur altgriechischen Hochzeit. Auch hier wurde das Paar am Hause des jungen Ehemanns von den Hausgenossen und Freunden mit frohem Zuruf begrüsst und Datteln, Naschwerk, Goldstücke, allerlei Früchte, Feigen, Nüsse u. s. w. über sie ausgeschüttet. Man nannte das *καταχύσματα*.[5]

[1] De Nore a. a. O. 9.

[2] Mélusine, Revue de Mythologie I. Paris 1877. S. 93.

[3] De Nore a. a. O. 307.

[4] Reinsberg-Düringsfeld S. 106.

[5] Schol. zu Aristoph. Plut. v. 768: *Τῶν νεωνήτων δούλων τῶν πρώτως εἰσιόντων εἰς τὴν οἰκίαν ἢ ἁπλῶς τῶν ἐφ' ὧν οἰωνίσασθαί τι ἀγαθὸν ἐβούλοντο καὶ τοῦ νυμφίαν, παρὰ τὴν ἑστίαν τραγήματα κατέχεον εἰς σημεῖον εὐετηρίας, ὡς καὶ Θεόπομπός φησιν ἐν Ἡδυχάρει·*

*φέρε σὺ τὰ καταχύσματα*
*ταχέως κατάχει τοῦ νυμφίου καὶ τῆς κόρης.*

Im heutigen Griechenland tauscht der Priester nach der Einsegnung Kränze von Lilien und Kornähren oder von goldbanddurchflochtenen Weinblättern dreimal über die Häupter des neuen Paars hin und her. Während darauf der Hochzeitszug dem Hause des Bräutigams zuschreitet, werden aus allen Fenstern Geldstücke, Reis, Baumwollensamen, Zuckerwerk und Nüsse herabgeworfen (man braucht ausschliesslich dafür das altgr. Verb. *ῥαίνω*) und den Beiden die wärmsten Wünsche zugerufen.[1] Kommen sie vor dem Bräutigamshause an, so wirft ein Kind von dem Dache desselben auf das neue Paar verschiedenes Backwerk herab, und dann streut die Braut ein in vier Stücke zerschnittenes Brod unter die begleitende Jugend.[2] In Tripolitza werden die jungen Eheleute beim Eintritt in ihr Haus mit einem Regen von Blumen, Früchten, Nüssen, Zuckerwerk überströmt, und die Braut muss bei dieser Gelegenheit zum Beweise ihrer Jungfräulichkeit noch *in ein Sieb* aus Fell steigen, um es zu durchtreten.[3] Wie der Russe das Brautlaken über Roggengarben spreitet (o. S. 355), streuen im heutigen Griechenland die weiblichen Verwandten am Freitag vor der am Sonntag stattfindenden Hochzeit Weizenbrod, Limonen, Orangen, Myrthen und Lorbeer auf das frisch ausgebreitete Linnen des mit bestimmten Gesängen zurecht gemachten Ehebetts und legen über die Kopfkissen in drei Halbkreisen Brombeeren und Myrthenblüten.[4]

---

*. . . σύγκειται δὲ τὰ καταχύσματα ἀπὸ φοινίκων, κολλύβων, τρωγαλίων, ἰσχάδων καὶ καρύων, ἅπερ ἥρπαζον οἱ σύνδουλοι . . . ἔφερον γὰρ αὐτὸν (δοῦλον) παρὰ τὴν ἑστίαν καὶ καθίζοντες κατὰ τῆς κεφαλῆς κατέχεον κόλλυβα καὶ ἰσχάδας καὶ φοίνικας καὶ τρωγάλια καὶ ἄλλα τραγήματα, καὶ οἱ σύνδουλοι ταῦτα ἥρπαζον. ἐλέγοντο οὖν ταῦτα καταχύσματα.*

[1] Wachsmuth Das alte Griechenland im neuen. Bonn 1864. S. 90. 92.

[2] Wachsmuth S. 94.

[3] Wachsmuth S. 97. Reinsberg-Düringsfeld S. 57. Guys voyage littéraire de la Grèce. Paris 1783 S. 218. Douglas An essay on certain points of resemblance between the ancient and modern Greeks.[3] London 1813 S. 112.

[4] Wachsmuth S. 85.

Vielleicht gelingt es uns später, noch tiefer in den Sinn des in so weiter Verbreitung belegten Hochzeitsbrauches einzudringen, wir begnügen uns, aus den beigebrachten Beispielen die folgenden Schlüsse zu ziehen. Dieselben führen uns eine in sehr hohes Alterthum hinaufreichende Sitte vor Augen, von der auch die altgriechischen *καταχύσματα* und die Auswerfung der Nüsse bei der altrömischen Hochzeit nur Sprossformen sind, deren aus der Litteratur bekanntem Ritus unzweifelhaft eine ältere Gestalt, die Beschüttung mit Getreide, Nüssen und anderen Früchten, und in noch älterer Zeit mit Getreide allein, voraufging. Denn Nüsse und Baumfrüchte sind erst in historischer Zeit über Kleinasien nach Europa eingeführt,[1] während die feste Stellung des Beschüttens mit einer Getreideart innerhalb eines bei Indern und allen europäischen Indogermanen — wie leicht darzulegen wäre — in fast allen Stücken, sogar in der Reihenfolge der Begehungen, übereinstimmenden Kreises von Hochzeitsgebräuchen es höchst wahrscheinlich macht, dass dasselbe mit irgend einer Halmfrucht schon von dem nur ganz primitiven Ackerbau treibenden, vorzugsweise dem Hirtenleben ergebenen Urvolke vor der Völkertrennung geübt wurde. Unleugbar geht die Sitte von der Empfindung eines sympathetischen Verhältnisses zwischen Menschen und körnertragendem Grase und von dem Vergleiche zwischen Leibesfrucht und Getreidekorn aus; sehr lebendig prägt sich diese Anschauung in der russischen Weise, das Ehebett herzurichten, ab, sowie in dem serbischen Brauche, die Ueberreichung eines Kindes als Vorbild der zu erwartenden Nachkommenschaft mit der Getreidebeschüttung zu verbinden. Wir schöpfen aus unseren Darlegungen einmal die Gewissheit, dass die (o. S. 353) aus neuerer Dichtung belegte Anschauung nicht erst in reflectirenden Zeitaltern kunstmässiger Poesie, sondern schon in naiven Volksschichten entstehen konnte und einmal wirklich entspross und üppiges Leben entfaltete, sodann die Wahrscheinlichkeit, dass sie auch bei Römern und Griechen auf einem nicht mehr genau zu bestimmenden Puncte ihrer Ent-

[1] V. Hehn Kulturpflanzen und Hausthiere S. 339.

wickelung bestand. An Stelle der Bekränzung der Braut mit dem Myrthenkranze wird ehemals auch wohl allgemein die Bekränzung mit Aehren bestanden haben, wie die Uebereinstimmung dieses Zuges in England, Oesterreich, der Schweiz vermuthen lässt.

Die gleichen Vorstellungen springen uns aus Kindbettsgebräuchen entgegen. In Breitenburg Amt Mosbach in Baden überreicht man einer jungen Frau, welche nach ihrer Hochzeit zum ersten Male einer Kindtaufe beiwohnt, einen Blumenstrauss mit einer Aehre, um sie — wie man sagt — zu hänseln. Hier bedeutet die Aehre augenscheinlich das von ihr erwartete Kind (vergl. o. S. 355). In Dänemark nennt man eine Schramme auf dem spitzen Ende des Roggenkorns 'Gottes Angesicht'. Ueber das neugeborne Kind streut nun die Hebamme Roggen aus, indem sie der Mutter zuruft: 'So viel Gottes Angesichter, als da sind, so oft soll Gott dich bewahren.' Ist das Kind ein Knabe, so legt man es sofort in einen Säekorb (Sædeloeb), damit es ein guter Säemann werde.[1] Von vorne herein werden wir vermuthen dürfen, dass die jetzigen Motivirungen dieser Bräuche aus Missverstand ihres ursprünglichen Sinnes hervorgegangen seien. Die Roggenkörner sind auch ohne das vermeintliche Gottesgesicht für sich selbst ein Symbol. Und was soll der künftige Säer *im* Saatkorb? Weiter führt eine schlagende Analogie aus weiter Ferne.

Höchst merkwürdig stimmen nämlich oberägyptische Gebräuche. In Oberägypten legt man das Kind, sobald es zur Welt gekommen (ungewaschen, bloss abgetrocknet) *auf ein Kornsieb*; neben seinem Haupte liegt das Messer, womit die Nabelschnur abgeschnitten wurde, und *ringsum wird Korn gestreut.* Durch diese Procedur soll die 'Karina' gebannt werden d. h. das sich stets einstellende boshafte andersgeschlechtige Geschwisterchen aus dem Geisterreich, welches das arme Menschenkind plagt, bis es kränkelt und Krämpfe oder Gichter, die daher ebenfalls Karina ge-

[1] Thiele Danmarks Folkesagn III 1860. S. 83 n. 384. 84 n. 385.

nannt werden, bekommt. Am Morgen des siebenten Tages nach der Geburt füllt sich das Haus mit weiblichen Besuchern. *Man setzt das Kind auf ein Sieb*, befestigt Kerzen auf Metalltellern und auf der Spitze eines Schwertes und trägt so den Neugebornen in Procession im ganzen Hause umher, während die Wehemutter Weizen, Gerste, Erbsen und Salz ausstreut, wie sie sagt, als Schutz gegen bösen Zauber zum Futter für die bösen Geister. Man schüttelt und siebt das Kind, wodurch es für sein ganzes Leben den Schrecken verlieren soll, und hält sein Auge gegen die Sonne, um es zu schärfen. Die Cymbeln und Armpauken, das Singen und Trillern der Weiber bringt die Freude drinnen im Hause zur Kunde der äussern Welt. Die Gäste bescheeren der Wehmutter und Mutter Geld und Gold, und diese theilen als Gegengeschenk geröstete Kichererbsen, Johannisbrod und Nüsse aus. Aber auch der Vater, der bis dahin sein eigenes Kind nicht sehen durfte, weil er ja möglicherweise durch seinen Blick dem Sprössling Schaden zufügen könnte, begeht den Tag festlich, zumal wenn das Kind ein Knäbchen ist. Er ladet seine Freunde zum Schmause, unterhält sie mit Koranvorlesungen, oder lässt Musiker, Sänger und Tänzerinnen kommen. *Das Söhnchen wird im Sieb hereingebracht* und den Gästen gezeigt, die mit dem Vater sich freuen und einige Gaben spenden. Dem Kadi oder sonst einem Gottesgelehrten überreicht man einen Teller mit Kandiszucker, kaut ihn, träufelt den süssen Saft aus seinem Munde in den Mund des Kindes und gibt demselben einen Namen.[1] Eine nur wenig unterschiedene Abart derselben Sitte findet bei den christlichen Kopten, den Nachkommen der Ureinwohner Aegyptens, statt. Am siebenten Tage nach der Geburt finden sich Verwandte, Freunde und Nachbarn zum Taufact im Hause der Wöchnerin zusammen. Es wird eine grosse Schale gebracht, in welcher verschiedene Fruchtkörner nach ihren Gattungen von einander getrennt liegen, auch in

[1] Klunzinger Bilder aus Oberägypten. Stuttgart 1877. S. 181. Vergl. Ausland 1871. No. 40 S. 949.

der Mitte ein Mörsel (Kornquetscher) mit dem Stampfer steht. Die Hebamme reicht jedem Anwesenden eine brennende Wachskerze dar, nimmt das Kind auf den Arm und tritt nun von allen Gästen begleitet einen Zug im Zimmer an, wobei sie einige Samenkörner in die Luft streut, bis wieder zum Standpunct der Schale. Dort angelangt füllt sie die Hand voll solcher Körner, lässt etwas davon zurückfallen und wirft das Uebrige den Anwesenden ins Gesicht, wobei sie Töne ausstösst, welche dem Locken oder Glucksen eines Huhnes ähnlich sind. Nun nimmt die Mutter das Kind auf die Arme und hält es der Hebamme dar, die an den Ohren dasselbe dreimal in den Mörser stösst. Dieses Verfahren soll dem Kinde zum Gebrauch seines Gehörs verhelfen und die Gehörwerkzeuge gleichsam in Gang bringen.[1]

Unverkennbar sind der dänische und der oberägyptische Gebrauch eins, und dazu gehört auch das Kind des serbischen Brauches, welches ein mit Früchten, ursprünglich mit allerlei Getreide gefülltes Sieb der Braut überreicht, aus dem diese sich und die Umstehenden beschüttet (o. S. 357), so wie der schottische Brauch, ein Sieb mit Broden über den Kopf der Braut zu halten (o. S. 360), und auch der neugriechische, die Braut in ein Sieb steigen (o. S. 364), der Zürcher, den Bräutigam in eine Kornriter Geld werfen zu lassen (o. S. 360). Nicht minder wurden die indischen Neuvermählten aus einem Worfelgefässe mit Reis beschüttet (o. S. 354). Das Sieb aller der letzteren Fälle wird ursprünglich ein Sieb zum Worfeln des Getreides, ein sogenannter Retter[2] gewesen sein. Es liegt nun die Vermuthung sehr nahe, dass ursprünglich überall das Kind sammt dem zum Ausstreuen gebrauchten Getreide im Saatkorbe oder in der Getreideschwinge gelegen habe. Und diese

[1] Ploss Das Kind in Brauch und Sitte der Völker I. 110. 248.

[2] Vergl. Spiess Volksthüml. a. d. Fränkisch-Hennebergischen S. 26: Retter, Sieb mit grossen Oeffnungen, in welchem man das Stroh beim Dreschen schüttelt, damit die noch darin befindlichen Körner herausfallen.

Vermuthung verstärkt sich zu höchster Wahrscheinlichkeit durch den Brauch der Griechen, den Wiegen der Kinder die Form einer Getreideschwinge (*λίκνον*, *λῖκνον*, *λεῖκνον*, *λικμός*) zu geben.[1] In einer solchen schläft nach dem hom. Hymnus in Merc. der neugeborene Hermes.[2] Noch Kallimachus, das Vorbild älterer Poesien nachahmend, gibt dem Zeus die Getreideschwinge zur Wiege.[3] Auch im Alterthum hatte erstere bisweilen die Form eines Siebes.[4] Der Einfall, den Wiegen eine der Getreideschwinge ähnliche Gestalt zu verleihen, war aber augenscheinlich angeregt durch den Brauch, die Kinder gleich nach der Geburt oder einige Tage später auf einer solchen hin und her zu schwingen, wie man das Korn worfelt. Von einem solchen scheint noch der Autor, aus welchem Servius zu Verg. Georg. I 166 schöpfte, Kunde gehabt zu haben: Nonnulli Liberum patrem apud Graecos *Λικνίτην* dici asserunt; vannus autem apud eos *λίκνον* nuncupatur; ubi *de more* positus esse dicitur, postquam est utero matris editus. Und in der That gewahren wir die menschliche Sitte — wie in so vielen Kunstdarstellungen — in die Götterwelt übertragen und von mythischen Personen ausgeführt in dem schönen Terracottarelief des Britischen

[1] Hesychius: *Λικνίτης· ἐπίθετον Διονύσου. ἀπὸ τῶν λίκνων, ἐν οἷς τὰ παιδία κοιμῶνται.* Schol. zu Callim. hymn. I 48: *Ἐν γὰρ λείκνοις τὸ παλαιὸν κατεκοίμιζον τὰ βρέφη πλοῦτον καὶ καρποὺς οἰωνιζόμενοι. λίκνοι οὖν τὸ κόσκινον ἢ τὸ κουνίον, ἐν ᾧ τὰ παιδία τιθέασιν.* Das *Λίκνον* war ein Korbgeflecht mit Durchlässen nach unten. Vergl. Hesychius: *Λίκνον· κανοῦν. λεῖκνα· κανᾶ, ἐφ' οἷς τὰ λῖκνα ἐπετίθεσαν· οὕτως δὲ ἔλεγον τοὺς πυρίνους καρπούς.* Harpocrat. lexic. s. v. *λικνοφόρος: λίκνον τὸ πτύον.*

[2] Hom. Hymn. in Merc. 21: *Οὐκέτι δηρὸν ἔκειτο μένων ἱερῷ ἐνὶ λίκνῳ.* 150: *Ἐσσυμένως δ' ἄρα λίκνον ἐπῴχετο κύδιμος Ἑρμῆς, σπάργανον ἀμφ' ὤμοις εἰλυμένος, ἠΰτε τέκνον νήπιον, ἐν παλάμῃσι παρ' ἰγνύσι λαῖφος ἀθύρων κεῖτο.*

[3] Callim. Hymn. in Jov. 47: *Σὲ δ' ἐκοίμισεν Ἀδρήστεια λείκνῳ ἐνὶ χρυσέῳ.* Vergl. dazu Spanheim und Proclus zu Plat. Tim. II 124 mit den Bemerkungen von Lobeck Aglaoph. I 581 ff.

[4] Suidas: *Λίκνον· κόσκινον, ἤτοι πτύον· οἱ δὲ διὰ διφθόγγου γράφουσιν. — Λικμώντων. λικμῶ, τὸ κοσκινεύω, διασκορπίζω, πτυάζω.* Vergl. auch Servius zu Verg. Georg. I 166: 'Mystica vannus Jacchi.' Sicut vannis frumenta purgantur. Hinc est quod dicitur Osiridis membra a Typhone dilaniata Isis cribro superposuisse.

Museums, das Winckelmann (Monum. ined. Tav. 53) und Millin (Myth. Gal. D. A. Taf. LXVII n. 232) veröffentlicht haben. Ein Satyr mit Thyrsos und eine Mänade mit Fackel schwingen in lebhaftem Tanze das kleine im Liknon liegende Dionysoskind zwischen sich her, dessen Hand Weintrauben, Blätter und Früchte aus der Schwinge wirft.[1] Das Hin- und Herschütteln des Kindes wurde offenbar als eine Reinigung von bösen Mächten im Sinne der römischen Febrnatio gedacht, zugleich aber erhellt, dass der Säugling in strengem Parallelismus zu dem beim Dreschen aus der Hülse springenden Getreidekorn aufgefasst ist. Zu dem Kindbettsgebrauch steht der erwähnte Hochzeitsbrauch in enger Analogie, wie u. a. auch der dem Kinde eingeflösste Kandiszucker (o. S. 367) dem der Braut gereichten Honig (o. S. 356 ff. 362) entspricht und die auch bei allen indoeuropäischen Stämmen bewahrte Ceremonie, die Braut nach dem Eintritt in ihr neues Haus dreimal um den Herd zu führen, in den griechischen Amphidromien ihr Gegenstück findet, d. h. der Sitte, das Neugeborne am fünften oder siebenten Tage im Kreislauf um die Hestia zu tragen und ihm einen Namen zu geben.[2] Dieses Stück der mehrfach gegliederten Kindbettsgebräuche wird wie bei der Hochzeit dem Schwingen im Liknon später gefolgt sein. Alle Momente erwogen, scheint mir die dem letzteren entsprechende Hochzeitssitte ursprünglich der Art geübt zu sein, dass die junge Frau das Sieb (die Getreideschwinge) mit Kind und Korn auf ihr Haupt setzte und von da aus entweder sich selbst mit den Körnern bestreute, deren Abfall als Amulet von den Umstehenden aufgesammelt wurde, oder dass ein anderer ihr

[1] Eine ähnliche Reliefplatte in Campana Opp. Ant. in Plastica T. II. Wieseler Denkm. d. alt. Kunst II n. 414. Unser Bild wurde von Welcker (Nachträge z. äschyl. Trilogie 1826 S. 122. Neuester Zuwachs des akad. Kunstm. zu Bonn S. 17 Anm. Götterl. III 216 Anm. 1) und von Preuner (Hestia-Vesta S. 60) für eine Darstellung der Amphidromien des Bakchos erklärt, wogegen Wieseler mit Recht sich schon deshalb aussprach, weil weder ein Herd noch ein Umlauf, sondern eine tanzartige Bewegung dargestellt ist.

[2] Preuner Hestia-Vesta S. 53—61.

die Schwinge über den Kopf hielt und den Samen herabschüttete. Und auch in Griechenland mag etwas Aehnliches als Variante der überlieferten Form der καταχύσματα localer Brauch gewesen sein, indem man den Brautleuten ein Liknon auf den Kopf setzte, das in jüngerer Zeit wie bei diesen nicht mehr mit Getreide, sondern mit Baumfrüchten oder mit Broden gefüllt war. Noch in späterer Zeit war es in Athen Hochzeitsbrauch, dass ein Knabe, dem noch beide Eltern lebten, auf dem Kopfe einen Kranz von Dornen (Akanthusblättern) und Eicheln, eine mit Broden gefüllte Schwinge (λίκνον πλῆρες ἄρτων) trug und die auch sonst bei Reinigungsacten gebräuchliche Formel rief: Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον [1] (vergl. die schottische Sitte o. S. 368). So erklärt sich auf das einfachste als ideelle Darstellung eines menschlichen Hochzeitszuges die schöne Camee des Herzogs von Marlborough, ein Werk des Tryphon aus dem alexandrinischen Zeitalter (Millin Myth. Gal. D. A. Taf. XLI n. 198). Eros und Psyche werden von Hymen zum Brautbett geführt, auf dem ein Erote eine Decke ausbreitet, während ein anderer Liebesgott über ihren Köpfen eine Schwinge mit Früchten erhebt. Da die im Platonismus wurzelnde Vorstellung vom Verhältniss des Eros zur Psyche erst um jene Zeit sich ausbildete und ein Vorwurf künstlerischer Darstellung wurde,[2] so kann die Conception dieser Scene nicht weit über Tryphon selbst in der Zeit hinaufreichen und die zur Einkleidung der Idee gewählte Hochzeitsfeierlichkeit wird dem noch lebendigen Brauch der Gegenwart entnommen sein. Dass bei diesem zuweilen auch ein Kind in der über dem Kopf gehaltenen Schwinge enthalten war, dürfte vielleicht aus jener neugriechischen Form der Sitte zu vermuthen sein, wo noch ein Kind vom Dache des Hauses über die Neuvermählten Brode herabschüttet. Sobald wir innerhalb dieser Sitten dem Liknon und den

[1] Suidas s. v. ἔφυγον κακόν. Vergl. Zenob. Cent. III 98. Demosth. or. de cor. 259 Bekker.

[2] O. Jahn in den Berichten üb. die Verhandl. der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1851. S. 156.

Katachysmata die älteren Getreidekörner statt der Baumfrüchte zurückgeben, entsteht die schönste Uebereinstimmung mit jener Formel der Eheverträge ἐπὶ παίδων ἀρότῳ (o. S. 352), das Ergebniss unserer Untersuchung der nordischen Hochzeitsgebräuche wird also durch diese Ermittelungen vollkommen bestätigt, aber zugleich ein neuer Anhalt für die Vermuthung gewonnen, dass in sehr früher Zeit den Griechen auf griechischem Boden selbst die Ideenverbindung zwischen Kind und Korn lebendig war.

Diesen Parallelismus zwischen Kind und Korn zeigt schliesslich auch noch eine andere Sitte, welche sich genau an jene dänische (o. S. 366) anschliesst, den Neugebornen in einen Säekorb zu legen und mit Getreide zu überschütten. In Ostfriesland nämlich übersäet man ein Kind, welches die englische Krankheit hat, also nicht wächst, im Frühjahr mit Sommergerste. Wenn diese empor wächst, wird es auch gedeihen und wachsen.[1] In Oldenburg legt man das Kind am Johannismorgen ganz nackt in den Garten und säet Leinsaat über dasselbe weg. Wenn die Leinsaat aufgeht, zu 'laufen' anfängt, fängt auch das Kind an zu gehen.[2] Im Werroschen (Estland) wird ein Kind, das erst wachsen und gedeihen will, beim Hanfsäen in den Garten getragen und mitten auf den zur Aussaat bestimmten Platz niedergesetzt, wo es so lange bleibt, bis der Säemann sein Geschäft vollendet hat. Nun soll das Kind ebenso schnell aufschiessen, wie der eben ausgesäete Hanf.[3]

Jetzt verstehen wir auch die Meinung des folgenden Gebrauchs in der Eifel. Kinder, welche nicht zunehmen wollen, werden 'Fintenkindcher' genannt. Man trägt sie nach Finten d. h. zu einer Kapelle, welche am Fusse des Berges liegt, worauf der Ort Bergweiler erbaut ist. Daselbst wird ein Opfer an Korn gebracht, welches so viel

[1] Wuttke Der Deutsche Volksaberglaube [2] § 543.

[2] Strackerjan Aberglaube aus Oldenburg I 81 § 103.

[3] Böcler-Kreutzwald Der Ehsten abergl. Gebräuche. St. Petersburg 1854. S. 61.

wiegt als das Kind, und ebenso viel gibt man den Armen.[1] Korn und Kind sind auch hier deutliche Aequivalente.

Die oben geschilderten Gebräuche gewähren eine überraschende Bestätigung für die scharfsinnige und methodische Auslegung, welche K. Lehrs einem Verse der hesiodischen Hausregeln zu theil werden liess. Es ist v. 458 ff. von der Bestellung der Saat die Rede:

Jetzo hinaus dringt alle, zugleich mit den Knechten du selber,
Trocken und feucht zu bestellen das Land in den Tagen der Saatzeit,
Ganz in der Früh' anstrebend, dass voll dir werden die Aecker.
Brechen im Lenz und im Sommer erneun misslohnet dir niemals.
Aber die Brache besät, weil leicht noch hanget das Erdreich!
Zauber verscheucht von den Kindern die Brach' und stillet ihr Weinen.[2]

'Pueri — sagt Lehrs Quaest. epp. S. 197 — si imponuntur novali, damnum iis defenditur et plorantes sedantur, ut contra bustis impositi summa noxa afficiuntur.'[3] Ἀλεξιάρη (d. i. pellens execrationem)[4] bezieht sich, da es Apposition zu εὐκηλήτειρα, auf die Vertreibung eines durch Fluch, Verrufen, Behexung (ἐπηλυσίη Hom. Hymn. in Cer. 230) bewirkten Schadens nicht etwa der Feldfrüchte — wie die meisten Erklärer meinten — sondern der durch die Krankheit weinerlich und zu Schreihälsen gemachten Kindlein. Solch ein Zustand, bestehe er in Krämpfen oder Rhachitis, hindert das Gedeihen des Kleinen; ist der Zauber entfernt oder ferngehalten, so wächst er fröhlich (vergl. ὁ δ' ἀέξετο Hymn. in Cer. 235).

---

[1] Schmitz Sitten und Sagen des Eifler Volkes I S. 65.

[2] Hesiod. O. et D. 463:
Νειὸν δὲ σπείρειν ἔτι κουφίζουσαν ἄρουραν.
νειὸς ἀλεξιάρη παίδων εὐκηλήτειρα.

[3] Hesiod. O. et D. 750:
Μηδ' ἐπ' ἀκινήτοισι καθίζειν, οὐ γὰρ ἄμεινον,
παῖδα δυωδεκαταῖον, ὅτ' ἀνέρ' ἀνήνορα ποιεῖ,
μηδὲ δυωδεκάμηνον.
So sagt man bei uns in Oesterreich: Kinder, die über ein Grab springen, werden schwächlich, sie wachsen nicht mehr (Wuttke a. a. O. § 607).

[4] Etym. Magn. s. v. ἀλεξιάρη: ἀπαλέξουσα καὶ ἀπείργουσα τὴν ἀρήν.

Um dies zu erreichen, soll er mit dem neubestellten Brachlande (der *νειὸς τρίπολος*) während des Säens in Berührung gebracht werden; wie anders könnte dasselbe als Besänftigerin wirken? Ist es da nicht einleuchtend, dass von einem Gebrauche die Rede sein muss, der mit jenen deutschen dem Wesen nach sich deckte, dem estnischen aus der Gegend von Werro vielleicht zum Verwechseln ähnlich sah?

# REGISTER.

i. Hzbr. = im Hochzeitsbrauch.
Kd. = Korndämon.
l. G. = letzte Garbe.
Vd. = Vegetationsdämon.

## A.



## B.

### C.



### D.



### E.

## *F.*



## *G.*



## *H.*



*

---

## CORRIGENDA.

| | |
|---|---|
| S. 28 Z. 8 v. u.: | Stollfeld lies Hollfeld. |
| S. 35 Z. 19: | Edagsen und Springen lies Eldagsen und Springe. |
| S. 129 Z. 9: | getrieben lies getrieben [2]. |
| S. 141 Z. 3: | Pituafeste lies Situafeste (so Rivero y Tschudi). |
| S. 181 Z. 22: | tilge 'oder Pyanepsien'. |
| S. 324 Z. 18: | Namens lies Numens. |

# QUELLEN UND FORSCHUNGEN

ZUR

# SPRACH- UND CULTURGESCHICHTE

DER

# GERMANISCHEN VÖLKER.

HERAUSGEGEBEN

VON

BERNHARD TEN BRINK, ERNST MARTIN,
WILHELM SCHERER.

LII.
LAURENCE MINOTS LIEDER.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON
TRÜBNER & COMP.
1884

# LAURENCE MINOTS

# LIEDER

MIT

GRAMMATISCH-METRISCHER EINLEITUNG

HERAUSGEGEBEN

VON

WILHELM SCHOLLE.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1884.

Buchdruckerei von G. Otto in Darmstadt,

# VORWORT.

Laurence Minots Lieder verdienten hinsichtlich ihrer Sprache und noch mehr ihres Versbaues eine eingehendere Untersuchung als ihnen bis jetzt zu theil geworden. Ueber dem Bemühen, diese Aufgabe zu lösen, kam mir der Gedanke, die Gedichte neu herauszugeben — einerseits um dem Leser die Controle meiner Angaben zu ermöglichen bzw. zu erleichtern (da weder Ritson noch Wright die Verse oder auch nur die Strophen zählen), andererseits um die wesentlichsten Resultate meiner Untersuchung im Texte selbst zur Darstellung zu bringen. Es ist daher in dieser Ausgabe der Versuch gemacht worden, die Sprache wie die Metrik des Dichters reiner als in der Ueberlieferung geschicht hervortreten zu lassen. Eine Normalisirung der Schreibung habe ich jedoch nicht angestrebt, mich vielmehr, soweit der Zweck dies gestattete, der Ueberlieferung angeschlossen.

Die Ankündigung der bevorstehenden Ausgabe der Lieder Minots von Dr. Rosenthal kam mir erst zu Gesicht, als die meinige im Wesentlichen fertig war.

Zum Schlusse spreche ich Herrn Prof. ten Brink, dem ich für die erste Anregung zu dieser Arbeit sowie für energische Förderung derselben verpflichtet bin, hiermit meinen herzlichsten Dank aus.

Der Herausgeber.

# INHALT.

# EINLEITUNG.

Die Gedichte des Laurence Minot sind in nur einer HS überliefert: Cotton Galba E. IX im Britischen Museum. Sie wurden zuerst von Tyrwhitt aufgefunden, nach dessen Abschrift Warton in seiner History of English Poetry 1781 einen Theil derselben veröffentlichte (Lied IV und Bruchstücke von VI. IX. X). Eine vollständige Ausgabe lieferte Ritson i. J. 1795, eine zweite 1825. Nur die letztere von beiden war uns zugänglich; sie führt den Titel: *Poems written anno MCCCLII. by Lawrence Minot, with Introductory Dissertations on the Scottish Wars of Edward III. on his claim to the throne of France, and Notes and Glossary.* Thomas Wright gab 1859 die Gedichte von neuem heraus in seinen *Political Poems and Songs relating to English History* I, 58—91. Ausserdem sind einzelne Lieder[1] veröffentlicht von Mätzner, *Sprachproben* (Lieder I—IV), von Wülcker *Altenglisches Lesebuch* (II. IX.), von Morris und Skeat *Specimens of Early English* (III. IV und ein Theil von VII).

Eine Leipziger Inauguraldissertation von F. J. Bierbaum *Ueber Laurence Minot und seine Lieder* (Halle 1876), die sich vorwiegend mit den politischen Beziehungen und den Flexionsformen der Gedichte beschäftigt, gibt im Eingang eine Beschreibung der HS, am Schluss ein Verzeichniss der

[1] Von diesen fragmentarischen Publicationen beruht nur die letztgenannte auf der HS.

Varianten, die sich aus einer von Prof. Wülcker angestellten Collation mit dem Wrightschen Druck ergeben hatten.[1]

Ueber das Alter der HS sind verschiedene Ansichten geäussert worden. Warton glaubte sie unter Heinrich VI. entstanden, Ritson unter Richard II.; Wright, Morris und ten Brink setzen sie in den Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts.

Von der Person des Dichters ist uns nur der Name bekannt: V, 1 *Minot with mowth had menid to make,* und vollständiger VII, 20 *Now Laurence Minot will bigin.* Ritson vermuthet, dass derselbe einem Kloster, Bierbaum dass er dem geistlichen Stande angehörte. ten Brink Litteraturgesch. I. 403 erblickt in ihm einen Spielmann mit der näheren Bestimmung: 'jedoch ein(en) Spielmann, der auf dem Wege ist, Minstrel zu werden, d. h. an dem Hofe irgend eines Grossen eine feste Stellung und dauerndes Unterkommen zu finden'. Die von Bierbaum geltend gemachte häufige Anrufung der göttlichen Personen in deu Liedern ist für seine Vermuthung nicht beweisend, denn auch bei nichtgeistlichen Dichtern findet man dasselbe häufig genug. Andererseits hindert der volksthümliche Charakter der Lieder nicht, in dem Dichter einen Geistlichen zu vermuthen; denn zu jenen Zeiten der Grenzkämpfe mit den Schotten, der fast beständigen Ueberfälle von hüben und drüben ist es schwer in den nördlichen Districten, in denen die Klöster oft einem Feldlager gleichen mochten, zwischen Klerikern und Laien zu unterscheiden. Wir wissen, dass die Priester und Mönche Northumberlands häufig genöthigt waren, das geistliche Gewand mit der

[1] Wir haben jenes Verzeichniss selbstverständlich benutzt. Uebrigens werden darin ganz überflüssiger Weise drei handschriftliche Lesarten wiederholt, die Wright in seinem Text geändert hat, jedoch unter demselben SS. 68. 78 anführt. Im Ganzen enthält die Liste nur sehr wenig Varianten von Bedeutung, zumeist Orthographisches — darunter Dinge wie *ioy* statt *joy*, *Grene* statt *grene*, *mawgre* statt *mawgré*. Wer sich nun aber für derartige Kleinigkeiten interessirt, die auch der gewissenhafteste Herausgeber in seinen Varianten nicht mitzutheilen braucht, der erhält aus Bierbaums Mittheilungen nun doch wieder kein getreues Bild von der HS (vgl. z. B. was er S. 40 über *u* und *v* sagt), eher aus dem fragmentarischen Abdruck in den *Specimens.*

Rüstung zu vertauschen: so wurde die Schlacht bei Durham von drei Bischöfen geleitet, und ein grosser Theil der hier Kämpfenden waren Geistliche.

In die Zeit von 1352—54 fällt nach Ritsons Annahme das Todesjahr Minots, weil er die wichtigen Ereignisse der darauf folgenden Zeit nicht mehr besungen hat. Wirkliche Beweiskraft kommt jenem Argument nicht zu; doch findet Ritsons Ansicht vielleicht eine weitere Stütze in der Erwägung, dass dem Dichter eine besondere Veranlassung vorgelegen haben muss, die Gedichte zu einem Ganzen zu vereinen (1352), und dass diese möglicherweise in der Voraussicht seines nahen Todes zu suchen ist.

Ob Minot ausser den vorliegenden Gedichten noch andere verfasste, ist zwar bei seiner Formgewandtheit zu vermuthen, jedoch nicht erwiesen.

Eine Würdigung der litterarhistorischen Stellung des Dichters findet sich in ten Brinks Geschichte der englischen Litteratur I, 403 ff.

## VOCALISMUS.

### Kurze Vocale.

a entspricht

α) ae. *æ* in geschlossener Silbe: *staf, fat, cat, fast; spak, sat, brak, gaf* (ae. Schreibung *ȝeaf*), *gat* (ae. *ȝeat*).

β) ae. *ea* (altwests. *ea*, altnordh. *a, ea, æ* oder *e*): *als, harm, faght. a* vor *ll* (ae. *a, ea*) reimt mit *a* vor *l* (ae. *æ*) in geschlossener Silbe, wie auch die Schreibung *-all* und *-al* confundirt; vgl. *small* statt *smal* V, 80 *(: wall, fall, all), sall* statt *sal* VII, 113 *(: pall, call, fall).*

γ) ae. *a, o* vor Resonanten: *mani; man; ban, blan, wan; lang, omang; land hand; stande etc.*

*o* bietet die HS nur in *bigon* IX, 49; *strong* VII, 101 sowie in der Reimgruppe *: fonde : wonde : stonde : londe* IX Str. 2. Dass Minot jedoch auch vor *-nd a* sprach, beweisen die Reime *: wepand : land* VIII, 60, *handes : tiþandes* III, 57. Es war daher geboten, jene wenigen *o* zu beseitigen.

δ) Sonstigem ae. *a* oder auch dem *a* anderer german. Dialekte in geschlossener Silbe, wie z. B. in *sakles* (ae. *sacleás*). — Das Prät. *wald* geht auf die altengl. Form *walde* zurück (Sir Tristrem und Berlam et Josaphat, ed. Horstmann Altengl. Leg. 1875 S. 226, haben *wold*; Robert Manning *walde* neben *wolde*).

ε) ae. *â* vor langer oder mehrfacher Consonanz: *hat* IV, 74 (ae. *hâtte*).

*a* steht neben *e* in *þan þen* tum tunc (ae. *þanne þonne, þænne*). Durch den Reim ist nur *þen* belegt VII, 88 *(: men)*, und vielleicht ist dies die Minot einzig geläufige Form. Nach dem Comparativ dagegen steht ausnahmslos *þan* (ae. *þanne þonne*). — Die Kürze ist nicht zweifellos, jedoch wahrscheinlich bei *a* aus ae. *ǽ* in *lat* VII, 115; VIII, 90.

e, das als Kürze stets offenen Laut hat, entspricht

1. alter Kürze: *α*) geschlossenem oder offenem *e*: *help, self; tell, qwell, dwell, men, lend, sett.* *β*) ae *æ*, das in der Regel *a* erzeugt, in einigen Fällen: *efter* (so regelmässig auch im altangl. Surtees Psalter); *geder* XI, 3 *(ȝædrian)*. *γ*) ae. *eo* (bzw. altn. *ia*) *: hert, erl, sternes, werld* (die eigentlich nordh. Form lautet *warld*), *swerd*. *δ*) Für *mycel, yfel* stehen *mekil, euil*, als die gewöhnlichen nördlichen Formen. Dazu *besi* I, 30 (ae. *bysiȝ*) wie im Kentischen.

2. alter Länge *(ǽ, ê, eó)* in Position, selten ausserdem: *flesch* I, 20 *ledderr* XI, 19 (ae. *hlǽdder*); *wend* III, 62 *(: brend); ten* III, 98 *(: men); brest* VII, 22 *(: rest, prest, best), frende* VI, 19 *(: hende, schende, bende). Trest* Subst. VII, 106 *(: best)* dürfte aus altn. *traust* unter Anlehnung an das Verbum *treysta* entstanden sein.

i. Der *i*-Laut wird sowohl durch *i* als durch *y* dargestellt. Er geht auf altes *i* und *y* (z. B. in *rig, kis*), auf *eo* vor gedecktem *h (fight)*, sowie auf die entsprechenden Längen in der Position zurück: *bitid, kid, hid, light.* Hierher gehört auch *schipherd* IX, 20 (*scêp-, scîp*). Kürzung ausser der Position in *brid* I, 79. — Bemerkenswerth ist *i* für *e* in *Ingland.*

o entspricht ae. *o* in *word, hors, boght, wroght* u. s. w. Das Prät. *moght* wird auf ein continentales *mohta* zurückgehen. Aus ursprünglicher Länge verkürzt — gleichviel zu welcher Zeit — erscheint *o* in *thoght, soght*, ebenso in *noght* (ae. *nôht* neben *nâht*).

u geht auf ae. kurzes *u* zurück: *sum, ful, thurgh, þus, cume* u. s. w.; auf *û* z. B. in *vs*. Altem *o* entspricht es in *furth, durst, suld.* Statt *wu* bietet die HS nach me. Sitte *wo* (vgl. ten Brink, Anglia I, 519). Auch in anderen Fällen wird der *u*-Laut durch *o* dargestellt, jedoch ohne festes Princip:

*sons* III, 15 neben *sun* VIII, 92, *ȝong : tung* III, 19; hier habe ich stets *u* geschrieben, nur in *bot*, wo der aus *ô* entstandene Vocal vielleicht noch schwebend war, das gewöhnliche *o* beibehalten.

## Lange Vocale.

ā entspricht 1) alter Kürze *(a, ea, æ)* α) in offener Tonsilbe: *care, sare, dare, fare, glade, wade, slake, take* (altn. *taka*), *bake, wake* u. s. w. Consonantenverschärfung und Vocalkürze begegnet in *crak* II, 10, *crakked* I, 59; II, 11; ausnahmsweise in *makked* VII, 41, das schwerlich vom Dichter herrührt. β) in geschlossener Tonsilbe vor *ld* wie in *ald* III, 19, *hald* III, 24. 2) alter Länge α) *â* wie in *mare ma, sare, lare, an, wan* (altn. *vân*) u. s. w. β) in einigen Fällen *ǽ*: *gast* (schon ae. *ȝâst*), *mast, gase (ȝǽđ)*, vgl. ferner unter *e* S. XIV.

In 1β) und 2) steht für *a* häufig *o*, beide Laute wechseln in denselben Worten. Entscheidende Reime sind: *sore : more (: forlore)* VII Str. 5, *mon : forgon : non (: Iohn)* IX Str. 8, *mon (: Iohn)* XI Str. 1, [*stole (stola) :*] *dole (dâle)* VII Str. 15, *(galiotes :) botes* III, 81 und dagegen: *(fare :) sare* I Str. 2, *allane (: tane)* IX Str. 11, *(care :) mare* VIII Str. 1, *lare : sare (: care, fare* etc.*)* V Str. 2, *lare (: care, fare* etc.*)* VI Str. 3, *euermare (: are)* VIII Str. 8, *allane (: tane)* IX Str. 11, *brade (: glade)* V Str. 10. Dem Dichter war demnach neben dem nördlichen *ā* auch das mittelländische offene *ō* geläufig, in welchem Umfang lässt sich nicht bestimmen. Vergleichung des Gebrauchs der HS mit dem anderer nördlicher Denkmäler führte mich darauf, ausserhalb des Reims im Ganzen den *a*-Laut zu begünstigen, das *o* nur in Wörtern wie: *on, non, mon, both, lord, so, most* Adv. und in denen auf *-ld*: *old, bold* etc. Das Adj. *mast* kommt nur im Reime auf *gast* vor.

ē entspricht theils ae. *ǽ, ê, eá, eó*, theils den Kürzen *e (e^a* wie *e) ea*, in offener Silbe oder vor gewissen Consonantenverbindungen verlängert. Es galt zu untersuchen, wie der offene und geschlossene *e*-Laut sich in unserem Text zu einander verhalten; wozu die verhältnissmässig grosse Anzahl

der Reime einen sicheren Ausgangspunkt gewährte. Indem ich das von ten Brink (Anglia I, 527) aufgestellte Schema zu Grunde legte, gelangte ich zu folgenden Resultaten.

Die Gruppen *α* und *γ* binden sich im Reime nicht unter einander. Wie bei Chaucer also, ist das *e* aus ae. *eá*, aus ae. *ǽ* = germ. *ai* (ohne *i*-Umlaut) sowie als Dehnung eines ursprünglich im Silbenauslaut stehenden *e*ͅ oder *e* stets offen mit einziger Ausnahme des Wortauslauts, wo nur geschlossenes *e* gilt; andrerseits *e* = ae. *ê* oder *eó* stets geschlossen.

Auch hier bietet die Gruppe *β*, welche der Theorie nach beide Laute zulässt, zu den meisten Bemerkungen Anlass. *β*1: von den Wörtern mit *ǽ* = westgerm. *â* (auch lat. *â*) kommen nur im *è*-Reim vor: *rede* (Rath), *þere* (da) *fere* (fürchten), nur im *é*-Reim: *dede* (That), *wede* (Gewand), *drede* (Furcht), *bere* (Bahre), *to ȝere*. Vorschnelle Folgerungen sind zumal bei dem kleinen Umfang des Textes hieraus nicht zu ziehen. Zweifelhaft erscheint *were* (waren), das IV, 39 auf *nere* (neuengl. *near*), VIII, 59 auf *lere* (lernen) reimt. Letzteres steht IV, 42 im *é*-Reim, und *nere* könnte = ae. *niór* statt = *neár* sein, wenn auch die Form *nerre* (HS *nerr*) X, 15 und die Reimbindung, der sie angehört, andeutet, dass *nère* dem Dichter nicht unbekannt war. Im Ganzen wird sich in der Gruppe Chaucer gegenüber eine weitere Ausdehnung des geschlossenen *e*-Lauts bei Minot nicht in Abrede stellen lassen.

In noch grösserem Masse gilt dies von *β*2: die Wörter mit *ǽ* = germ. *ai* — *i*, wie *lede*, *sprede*, *mene*, *bidene*, *lere* stehen nur im *é*-Reim (auch die soeben angeführte Bindung VIII Str. 8 *were : lere* ist nicht anders aufzufassen).

Das Adv. *wel* (s. darüber ten Brink a. a. O. 542) erscheint bei Minot mit éiner Ausnahme (*a well sary sight* V, 28, wo man an die Einwirkung bekannter altnordischer Verbindungen mit *vel* denken mag) in der Form *wele*, d. h. mit gedehntem *e*. Der Reim *wele : stele* III, 101 gewährt für die Vocalqualität keinen sicheren Aufschluss, da trotz ae. *stýle* me. *stel* und *stele* auch mit offenem *e* vorkommt.

Von germanischen Lehnwörtern erscheint *hete* (vgl. ten

Brink a. a. O. 541) im *é*-Reim. Natürlich erzeugt altn. *ê* gleichfalls den geschlossenen Laut in *sere*.

Folgende Wörter haben neben *e* auch *a*: *strate* (*: gate* u. s. w. VI Str. 7), *þare* (*: care* V Str. 2), *ware* (*: care* IV Str. 15). *þare* geht wahrscheinlich auf altes *þâr* zurück, *þere* auf *þǽr*. *ware* ist altn. *vâru*, *were* dagegen ae. *wǽron*. Ebenso entsprechen *(þai) er*, *(þai) are* (*: euermare* VIII Str. 8), altn *eru* und altnordh. *aron*, *earun*. Auch in dem Cott. MS des Cursor M. finden sich im Reime *ware*, *þare*, ebenso bei Barbour. Andere nördliche Texte haben haben noch neben diesen beiden Formen die dritte aus dem Süden vorgedrungene: *wore*, *thore*, Erl of Tolous *wore : before : thore* 716 (cf. Lüdtke), Robert de Brunne *þarfore* und *þore*. Für ae. *hwǽr (hwâr)* hat Minot *whare;* nur einmal (IX, 19) bietet die HS ohne Bestätigung durch den Reim *whore*. *hare* findet sich nicht, obgleich diese Form neben *here* in anderen nördl. Denkmälern belegt ist: Benedictinerregel, Thomas of Erceldoune.

ī wird wie der entsprechende kurze Laut theils durch *i*, theils durch *y* dargestellt. Der Vocal entspricht 1) altem *î*: *lif*, *fif*, *swithe*, *skrithe*, *blithe*. 2) altem *ŷ*: *hide*, *pride* (altn. *prŷði*), *hire*. 3) altem *eó*, *ié*: *tithe*. In *flye (fleóȝe)*, *flye (fleóȝan)* hat das aus ȝ entstandene *i* sich den vorangehenden Laut assimilirt.[1] 4) Deutlicher wird diese Assimilation, bei *eáh- eáȝ-* (altengl. auch *êh-*, *êȝ-*) wie in *high* oder *ine* VII, 79 (*: pine)*, woneben VII, 92 *eghen* vorkommt, das vielleicht in *ine* oder doch *ene* zu bessern wäre. 5) altem *i* samt aufgelöster Consonanz in *lye*, *stile (stiȝel* vgl. Zupitza Anz. II, 16). — In geschlossener Silbe ist Verlängerung eingetreten vor *ld*, *nd*: *child*, *minde*, *finde*.

ō. Der Qualität nach haben wir ein doppeltes ō zu unterscheiden, ein offenes und ein geschlossenes; Reime zwischen beiden kommen nicht vor. Das offene entspricht ae. *â* und ae. *o* in offener Tonsilbe verlängert. Die Reime sind bei der Behandlung des langen *a* erwähnt. Das geschlossene *o* entspricht altem *ô*: *bone*, *mone*, *sone*, *bote*, *mote*, *fote*, *wrote*, *flode*, *mode*, *rode*, *wode*, *gode*, *bokes*, auch das

[1] vgl. ten Brink Zeitschr. f. d. A. XIX, 224.

etymologisch dunkele *nokes* VII, 5. Statt *o* schreibt die HS manchmal *u*: *tuke, luked, gude* — das Adjectiv stets so, das Substantiv V, 70; VIII, 11 — regelmässig *suth*, vereinzelt vor Dauerlaut: *sune (sôna)* V, 5. Der Reim gibt nur für den *o*-Laut Gewähr (*trone : bone : mone : sone* I Str. 1); und auch der Umstand, dass die Schreibung in keiner Reimbindung durchgeführtes *u* zeigt, sondern entweder ausschliesslich *o* oder Mischung (wie in *flode : gude* III, 121, *stode : flude* III, 75) warnt davor, das Zeichen für den jüngeren Laut in den Text aufzunehmen.

ū wird graphisch durch *ou, ow* dargestellt und entspricht lautlich altem *û*: *stout, obout, schowr, sour, mouth, south* etc. Vor *nd* ist es aus alter Kürze entstanden: *founded* I, 12. *woundes* I, 91. *stound* V, 75.

Von den Diphthongen bespreche ich nur:

ai, auch *ay* geschrieben, das altem *æ, ǣ, e* mit *i* aus *ʒ* entspricht: *day, may, maine; kayes; way, say, play, ogain.* Früher *ei* ist lautlich und auch graphisch in *ai* ganz aufgegangen; den Laut anlangend vergleiche man Reime wie *sais : dais* VII, 169, *saine : maine* I Str. 11, *say : way : þai : play* I Str. 9. *þai* ist altn. *þeir*.

Zum romanischen Vocalismus.

a erhält vor *nce (ns)*, *nt* eine dunklere Färbung, die ihren Ausdruck in der Schreibung *au* erhält. Die HS ist, wie sich denken lässt, nicht consequent; I Str. 9 z. B. bietet sie *daunce : France, araunce : chance.*

Wir schreiben überall *-aun*, da der Laut jedenfalls von dem gewöhnlichen *a* unterschieden ist.

Kurzes *e* erscheint nur mit dem offenen Laut und führt auf den offenen frz. *e*-Laut. *prest (: best, west, rest)* V Str. 11; *Naverne: (: ferne)* IV, 70.

Langes *e* hat, wie in engl. Wörtern, theils den offenen, theils den geschlossenen Laut. Die von ten Brink Anglia II, 546 ff. formulirten Regeln bestätigen sich auch hier. Demnach haben offenes *e* z. B. *pes (pais, peis)* I, 92, *lele (leiel, leial)* III, 37; *were* neben *werre, pres* VII. 45; I, 90. Geschlossenes dagegen *frere* VII, 131, *pere (per)* III, 14, *clere*

IV, 48, *cuntre* IV, 28. *menȝe* IV, 11; *Bauere* III, 13, *chere* IV, 45, *manere* u. s. w.

Franz. *ò* und *ó* erscheinen im Mittelenglischen wie im Normannischen als *ò* und *u*. Der geschlossene *o*-Laut begegnet nur in einzelnen Lehnwörtern wie *trone* I, 1. *u*, geschrieben *ou*, reimt in Wörtern wie *flour, tour* IX, 41, *honour* IX, 42, *crowne* I, 59; II, 10, *barounes* III, 43, *renoun* IV, 83, *dout* II, 14, *rout* II, 16 mit *ou* = ae. *û*. In unbetonter Silbe steht vielfach *o*, was auf Schwächung der Quantität hindeuten dürfte: *sócor* neben *socoúr*.

*ai* umfasst, wie der entsprechende englische Diphthong, mit dem er sich im Reime bindet, älteres *ai* und *ei*: *gay, pay, plaine; pray, Artais, curtais, Genevais, Valais.*

## CONSONANTISMUS.

*Verschlusslaute.* 1. Labiale *b*, *p*. Bemerkenswerth scheint die gelegentlich vorkommende Allitteration zwischen engl. und franz. *p* und *b*, wie in *bout : pauilyoun* IV, 63, *both : place* IX, 53, *buckler : play* V, 34, *prufd : bare : abyde* VII, 42, *prayse* : *Badding : best* V, 59. 2. Linguale *d*, *t*. Ein Schwanken zwischen *d* und *t* zeigt sich im Suffix *-de* oder *-d* der schwachen Verbalflexion: *lend (: hend)* III, 31 im Gegensatz zu *sent (: hent*, *rent* [fr. *rente*]*)* VI Str. 2. Statt *hundred* bietet der Text die Form *hundreth* (altn. *hundrad*) III, 110; V, 71 und III, 94 *(hundereth)*; V, 46 steht die römische Ziffer. 3. Gutturale *g*, *k*. Einfaches *g* entspricht im Anlaut ae. ȝ vor Consonanten und dunkeln Vokalen: *glad*, *gaf*, *gast*, *god* und zuweilen vor hellen Vocalen wie in *gif*; ausserdem rom. *g*: *gay*, *grace*, *graunt* u. s. w. Im In- und Auslaut tritt es in der Verbindung *ng* auf: *king*, *kinges*, *bring*, *sing*, *lang* u. s. w. *gg*, im Auslaut *g* geschrieben, entspricht alter Geminata (ae. *c*ȝ) wie in *ligges* (plur. III, 99); *lig : brig : rig* VII Str. 8, wo der Reim auf *big* den Lautwerth des neuengl. *dg*, an den man denken könnte, ausschliesst. Mit rom. $c = k$ scheint engl. *g* zu allitteriren in *Cressy : grene* VII, 102, *grete : clerkes* IX, 14. Der *k*-Laut wird vor *i*, *e* durch *k*, sonst vielfach auch durch *c* dargestellt, vor *w* durch *q qwell*. Er entspricht dem ae. *c* im Anlaut vor Consonanten, dunkeln Vocalen und *i*, *ī* aus *y*, *ŷ*: *craft*, *clip*, *cat*, *king*, *kirk*, *kithe*. Im In- und Auslaut ist er der gewöhnliche Vertreter des ae. *c*. (Aus-

nahmen s. unter Adfricaten.) — Der romanische *k*-Laut bietet keine Schwierigkeit.

*Spiranten.* 1. Labiale. *w* im Anlaut, ae. *w* entsprechend. allitterirt zuweilen mit *wh* = ae. *hw* : *wine* : *whete* I, 20, *wery* : *while* II, 23 sowie *wele worth þe while* II, 5. 11. 17. 29. 35. Im In- und Auslaut geht es auf ae. *w* oder auf ʒ nach Consonanten und dunkeln Vocalen zurück, hat jedoch seine consonantische Natur nach Vocalen durchaus eingebüsst (*aw*, *ew*, *ow* bilden Diphthonge, soweit *ow* nicht den langen *û*-Laut darstellt); und auch nach Consonanten dürfte es wenig mehr davon behalten haben, wenn die gewöhnliche Schreibung von Wörtern wie *sorow* die Aussprache des Dichters wiedergibt. — *v*, im Inlaut mit wenig Ausnahmen durch *u* dargestellt, verwandelt sich zwischen kurzem Vocal (*i*, *u*) und verstummtem *e* der letzten Silbe gerne in *f*, besonders wenn das *e* im Auslaut stand und nun auch graphisch unterdrückt wird: *lif* (= *liue*) IV, 24, *giff* IV, 90 und *gif* V, 39. 81 (= *giue*), *luf* VII, 144; aber auch z. B. in *caitefes* l. *caitefs*. *lifes* III, 118 mit hörbarem *e* haben wir in *liues* zu ändern uns erlaubt. — Nach langem Vocal findet zuweilen der umgekehrte Lautwandel statt, jedoch nur dem Reim zu gefallen, vgl. *liue* (= *lif*) I, 89, *striue* V, 43.

2. Linguale. Einfaches *s* im Anlaut sowie *sw*, *sn* etc. allitteriren mit *sp*, *st*, *sk* (*sch*): *send* : *space* VII, 31, *spared* : *swerd*, *spere* VIII, 13; *semid* : *strokes* IV, 61, *sembled* : *still* III, 87; *Scotland* : *sight* I, 27, *silner* : *skarlet* X, 12. *schippes* : *sandes* V, 71. *swith* : *seruis* : *schowr* IX, 43. — *sch* entspricht ae. *sc*: *schames*, *schippes*, *schop*, *schrive*; *flesch* u. s. w. Der ursprüngliche Laut hat sich erhalten in *Skotte*, *Scotland*, *score*, *skrith*. Die Bildungssilbe *-isc* erscheint in der Regel in der Form *-iss*, *-is*: *Ingliss*, *Inglis*; nur in der Ueberschrift zu V bietet die HS: *Inglisch* und VII, 86 *Frankisch*.

3. Palatale. ʒ entspricht ae. ʒ vor oder nach hellen Vocalen oder ʒ*e* vor dunkeln, hat sich jedoch nur im Anlaut erhalten (sonst vocalisirt: *way*, *fain*, *meri*, *haly*, *body*). Beispiele: ʒ*e*, ʒ*it*, ʒ*ere*, ʒ*ate*, ʒ*olden*, ʒ*ung*. In *if* ist es abgefallen.

*gh* entspricht in- und auslautendem *h*: *night*, *right*, *rugh*, *burgh* und darnach auch *burghes*.

*h* entspricht im Anlaut ae. *h*, das im Pronomen *it* sowie vor *l* und *r* *(lepe, ledder, rig)* abgefallen ist, und bezeichnet andrerseits franz. *h*. Letzteres erscheint in *aire* (= *heir*) IV, 28 abgefallen, wo es jedoch zur Vermeidung des Hiatus wieder eingesetzt werden musste. Allitteration zwischen franz. und engl. *h* ist zweifelhaft in IV, 92. Sonst bindet sich engl. *h* nur mit engl.

*Adfricaten*. Lingual-palatale. Die tönende wird vor *a*, *o* gewöhnlich durch *j* bzw. *i*, vor *e*, *i* durch *g* dargestellt: *Iohn*; *ioy*, *iapes*, *buriase* u. s. w.; *gentil*, *treget*, *engines*, *sege*. Doch findet sich auch *burgase*, *sergantes*, was zu ändern zweckmässig schien. — Der Laut kommt, wie schon die Beispiele andeuten, vorwiegend und vor hellen Vocalen ausschliesslich in eigentlich romanischen Wörtern vor. Das tonlose *ch* entspricht ae. *c* im Anlaut vor *i*: *child*, *chin* im Inlaut in *speche*, *teche*, *Franche* neben *Frankisch*, sowie franz. *ch*. Englisches *ch* kommt in keiner Allitterationsverbindung vor. — Ae. *ce* entspricht *tch* in *wretche* II, 21. 23, dagegen *wrecches* V, 57, *wrecches* V, 36. In Betreff der Liquiden enthalte ich mich der Bemerkung.

Zur Darstellung der Gemination in der HS sei noch erwähnt, dass sowohl ursprünglich geminirte Consonanz häufig durch das einfache Zeichen dargestellt wird — und zwar nicht bloss im Auslaut — wie andrerseits ursprünglich einfache Consonanz — besonders im Auslaut — oft durch das Doppelzeichen. Im Inlaut habe ich nur in solchen Fällen, wo der Sprachgebrauch des Dichters unzweifelhaft schien, mir einzelne Abweichungen von der Ueberlieferung gestattet; im Auslaut dagegen nicht ursprüngliche Gemination überall da vereinfacht, wo nicht (wie in *mekill*, *litill*) Einfluss altn. Schreibung vorzuliegen schien.

## FLEXION.

### A. Declination.

*Substantiv.* Von Flexionsformen des Sg. ist nur der Gen. auf *-es*, bzw. *-s* erhalten. Beispiele s. bei Bierbaum S. 15, der jedoch mit Unrecht *Skottis* I, 79 hierher zieht: es ist deutlich Adjectiv. *mans* XI, 9 (nach Bierbaums[1] Zählung X, 18) ist — wie das Metrum beweist — in *mannes* zu ändern. Für die Syncope des *e* gilt die von ten Brink formulirte Regel, s. Anglia I, 547 Anm. 1. V, 76 ist *sir Édwàrdes will* zu betonen. — VII, 18 *for a nobill prince sake* haben wir älterem Brauch entsprechend *princes* geschrieben.

Ausl. *-e* als Flexionsendung ist verstummt (anders beim Adjectiv) und — in Folge umfassender Verwendung unorganischer stummer *e* — da wo es in der Schreibung die alte Stelle behauptet nicht wiederzuerkennen.

Stammbildendes *-e* scheint IV, 69 Silbe zu bilden: *a stede to vmstride.* Es wird jedoch *for to vmstride* zu lesen sein.

Die Pluralendung *-es*, woneben *-is* steht, unterliegt demselben Syncopirungsgesetz wie der Gen. Sing. Nur dass es bei dem häufigern Vorkommen der Pluralform nicht an Beispielen fehlt, wo auch unmittelbar nach dem Hochton das

[1] Wir berücksichtigen dieselbe nur an dieser Stelle. Ihre Abweichungen von der unsrigen beruhen darauf, dass Bierbaums III a und III b unseren III und IV entsprechen, sowie darauf, dass er in den drei letzten Liedern Kurzzeilen statt Langverse zählt.

*e* syncopirt wird: *gaudes* I, 87, *lordes* III, 31, *schippes* III, 91, *harmes* V, 15, *bowes* VI, 23, *dintes* VI, 34, *gudes* VIII, 14 lies: *gauds, lords, ships, harms* u. s. w. Wie die HS in allen diesen Fällen die Syncope anzudeuten unterlässt, so versäumt sie es vielfach auch dort, wo die Syncopirung der Regel gemäss erfolgt: wir lesen zwar *enmys* I, 46, *nakers* IV, 80, *kaitefs* V, 58, *leders* VIII, 94, dagegen *caitefes* I, 75, *prelates* III, 17, *tarettes* III, 80, *biginges* VI, 35 statt *caitefs*, *prelats* u. s. w. Umgekehrt steht z. B. *sons* III, 15 statt *sones*, bzw. *sunes*.

Plural in *-n*: *eghen* VII, 92 (lies: *ene?*), woneben *ine* VII, 79 (: *pine*).

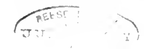
Umlaut im Plural: *men* und Composita; *hend* III, 32 *(: lend)* unter altn. Einfluss, sonst *handes* (III, 57 *: tithandes*).

Plural = Singular: *ȝere* III, 110, *frende* VI, 19 (sonst *frendes*), *score* VII, 57, *myle* VIII, 42, *wapin* VII, 133 und öfter. (Bierbaum S. 16 zählt *wapin* zu den 'schwachen Pluralen'.) Das auslautende *-e* in den obigen Beispielen (mit Ausnahme von *wapin*) ist stumm und ohne flexivische Bedeutung.

Ein Gen. Plural, nach Analogie des Singulars gebildet, liegt vor in *mennes* III, 84. (Nach Bierbaum a. a. O. wäre *s* oder *es* das gewöhnliche Suffix das Gen. Plur.!)

Verhärtete alte Dat. Plur. in *ferrum* VII, 70, *whilum* VIII, 5.

*Adjectiv.* Als Vertreter sämtlicher früherer Flexionssuffixe ist das flexivische *-e* übrig, dessen Vorhandensein sich aus dem Metrum in der Regel deutlich erkennen lässt. *Singular.* Schwache Flexion: þe *righte* hair of þat cuntre IV, 28, þe *false* folk of Normandy VII, 72, þe *gode* erl of Glowcester V, 10 (wo vermuthlich Elision eintritt), till þat *gode* dede V, 82. Voc. *Trewe* king I, 1 (HS unmetrisch: *Trew* king), *Rughfote* riueling II, 19, *vnkinde* coward V, 11. Von der starken Flexion scheinen folgende Spuren vorhanden: Al þat spac with *Duche* tung III, 20, He broght folk ful *grete* wone IV, 7, With *grete* noumber of smale botes III, 82 (vgl. S. XXXI), *Franche* man VII, 118, zweifelhaft Of a *grete* clerk þat Merlin hight VII, 2 (vgl. S. XXIX). Nicht



flectirt z. B. Thurgh might of God and *mild* Mari VII, 43, in *gode* time (*gode* einsilbig) VII, 30, on *faire* (einsilbig) manere VII, 116, of *grete* (einsilbig) renown VIII, 81. Selten wird die schwache Flexion vernachlässigt. Zweifelhaft erscheint: For þe *gode* will þat þai war in III, 116. *Plural*, stark oder schwach: *gode* men II, 14, *smale* botes II, 82, *grete* okes (Hiatus) IV, 62, *fone* frendes II, 28 (*fone*, nicht etwa mit Stratmann *foue* zu schreiben, ist auch alleinstehend zweisilbig: *Fone* betes II, 29, *Fone* left þai olive V, 45), *Franche* men I, 13; VII, 77; VIII, 33. Vernachlässigt erscheint die Flexion IV, 87 þe *wight* men, V, 80 þe grete and þe *small* (vgl. dagegen grete and *smale* I, 6). Ueber *dern* dedes I, 10, *wild* Scottes I, 60 vgl. unten S. XXXI f. Adjectiva, deren unflectirte Form auf *-e* auslautet, können die Flexion gleichwohl durch syllabische Geltung im Gegensatz zur Quiescirung des tonlosen Lauts erkennen lassen (wie umgekehrt gelegentlich Apocope eintritt, vgl. oben *Trewe* I, 1): þe *riche* flour IV, 25, *Hende* God (Voc.) VII, 34.

Das flexivische *-e* tritt nicht an den Stamm, wenn dieser mit einer unbetonten Silbe schliesst: *Inglis* men, *Frankis* men u. s. w.

Von einer Flexion des prädicativ gebrauchten Adjectivs dürften sich kaum sichere Spuren nachweisen lassen. Das attributive, jedoch dem Substantiv nachgestellte Adjectiv wird bald flectirt, bald nicht.

Flectirte Adjective sind im Cursor M. weit seltener als bei Minot; bei Thomas of Erceldoune (Ausg. Brandl) haben wir nur folgenden Fall gefunden: 441 He sall be with a *false* fode. Die Sprache dieser Dichtung ist jünger als die Minots, gehört aber ungefähr derselben Gegend an. Aus der versificirten Benedictinerregel ist kein sicheres Beispiel anzuführen. Umfangreicher als bei Minot ist die Adjectivflexion in den Metric. Hom., Horn Childe, Handlyng Synne.

*Pronomen*. Personale. 1. *I, me*; *we, vs*. 2. *þou, þe*; *ʒe, ʒow*.[1] Der Anlaut von *þou* assimilirt sich vorhergehendem

[1] Bierbaum S. 18 führt *ʒe* X, 62 (= XI, 31) als Accusativ auf. Es ist jedoch wahrscheinlich Nominativ: *trus ʒe þis tyde* 'packt für diesmal ein!' *trus* (= *trusses*) absolut gebraucht.

*t* in *saltou, wiltou.* 3. Sing. M. *he, him (hym)*; F. unbelegt; N. *it (yt)*, *it* (der Dat. *him* unbelegt); Plur. *þai (þay)*, *þam*. Als Reflexiv dient das einfache Personalpronomen, nur einmal *him self* IX, 50. Possessiv. *my (mi)*, *þi*, *his*; *oure, ʒowre, þaire (þayre)*. Die absolute Form kommt nur von der 2. P. S. in Nom. Plur. vor: *þine* VIII, 62. — Demonstrativ. Sing. *þe* ('der, die, das') für alle Geschlechter mit verblasster demonstrativer Bedeutung; *þat* ('jener, jene, jenes', 'der, die, das') auch als neutrales Substantiv gebraucht. Plur. *þe*; *þa*, *þo* ('die, jene'). Sing. *þis*; Plur. *þir* (worüber vergl. Murray, The Dialect of the Southern counties of Scotland S. 189), nur einmal II, 26 *þise*. — Für das Uebrige vgl. Bierbaum S. 19 ff.

## B. Conjugation.

Da Bierbaum S. 27 ff. die charakteristischen Formen der verschiedenen Verbalklassen im Ganzen richtig verzeichnet hat,[1] so kann ich mich im Folgenden wesentlich auf Bemerkungen zur Personal- und Modalflexion beschränken.

[1] Von den Irrthümern und Lücken seiner Darstellung seien folgende gleich hier bemerkt: S. 27 zu *betes* fehlt Part. Perf. *betin* II, 8. S. 28 *cum* VII, 91 (= VIII, 91 nach unsrer Zählung) ist nicht Prät. Plur., sondern Präs. Plur. S. 29 *ferd* nicht zu *fare*; *wode* V, 71 (= VI, 73) gehört nicht an die Stelle; *wakkins, wakkind* desgl.; *strive* IV, 42 (= V, 43) ist Substantiv, *streryn* aber war nicht so ohne weiteres in die 5. Klasse aufzunehmen, da das Verbum *striven* urspr. schwach ist. S. 30 ist *bad* zu tilgen, da es nicht Nebenform von *bad* (!!), sondern = *bihoveð* ist, übrigens gehört *bad* formell nicht zu *bede*, sondern zu *bid*; *reaven* gehört in keiner Weise zur 6. Ablautsklasse; *hide* IX, 20 (= X, 10) ist nicht Prät., sondern Infin.; ebenso ist *kith* IV, 69 (= V, 69) nicht Part. Perf., sondern Inf. und an Stelle von (*cûðen*) zu setzen. S. 31 *sittes* gehört nicht zum selben Verbum wie das Prät. *sett* VI, 68 (= VII, 68). S. 32 Die Präsensformen von *leve* (= *lêfan, lŷfan*) gehören nicht zu *left* (Prät. zu *lǣfan*); zu Prät. *boght* fehlt die gleiche Form des Part. Perf. (I, 43; III, 119). S. 33 *mag* lies: *may*. S. 34 *doth* lies: *dose*. Ausserdem vermag ich Folgendes nicht zu billigen: S. 34 *Infinitivum* (!), S. 36 *Imperativum* (!), S. 37 unten 'wote ist *Praeteritopraesentium*' (!). So liest man auch (S. 18): *Pronomen personalis* (!). O horrible, horrible, most horrible!

*Präs. Ind.* Sing. 1. Die Endung *-e* ist in der Regel apocopirt; wo sie erhalten, kommt ihr niemals entschiedener Silbenwerth zu: in *mene* XI, 5 ist sie stumm, während *mene* XI, 4 sowie *wene* II, 4; V, 66 und *dare* I, 9 im Reim stehen, *droupe* I, 9 vor vocalischem Anlaut einsilbig ist. 2. Endung *-es*: *sittes, gretes, wendes*. Ausgenommen sind natürlich die Präterito-Präsentia: *saltou, wiltou* und so auch *þou wote* (HS *whote*) XI, 4 (ae. *wâst*). 3. *-es, -is*: *betes, hetes, haldes* u. s. w., *ordanis* IV, 5. In *kindels* X, 23, *wakkins* VI, 10 liegt Metathese vor. Syncope in *fars* III, 40, vom Schreiber nicht angedeutet in *cumes* VI, 50, *haldes* VI, 51 sowie in *lies* VII, 127, wo es solcher Andeutung auch kaum bedarf. *bigins* VIII, 25 (*: ines* Plur. von *in[n]*) ist vielleicht besser in *biginnes (: innes)* zu ändern. Vgl. ferner *has* IV, 2; IX, 8. 13 neben zweisilbigem *haues* IX, 46; XI, 36. — Bindevocallose Flexion: *gase* II, 25, *dose* VIII, 21. — Alte syncopirte Formen in *list* (aus *listeth*) I, 71, *hat* IV, 74.

Der Plural zeigt einerseits eine endungslose Form, die überall da steht, wo das Personalpronomen Subjekt ist (þat wele we *knaw* VII, 125, With Edward *think* þai for to fight VIII, 36, Ful few *find* ȝe ȝowre frende VI, 19) andrerseits in den übrigen Fällen die nördliche Form auf *-s* (Bot mani men *thretes* II, 31, þat sum *ligges* ȝit III, 99). Nur éin gesichertes Beispiel findet sich, wo die volle mittelländische Form unter dem Einfluss des Reims mit einem substantivischen Subjekt sich verbindet: Whare þi felaws *lien* and *gapin* VII, 135; ebenso nur éin Beispiel, wo die nördliche Endung eine andere als die dritte Person bezeichnet, nl. die zweite bei gemischtem Subjekt: For þou and sir Iohn, þi son, *haues* cast me in care IX, 60. I, 10 wird *done* statt *dose* vom Abschreiber herrühren. Die nördliche Pluralendung zeigt — vielleicht zufällig — seltener Syncope des *e* als die gleiche Endung der 3. Person Sing.; IX, 60 wird *haues* in *has* zu ändern sein. Syncope eines *k* mit folgender Contraction zeigt sich in *mase* VIII, 34.

*Imperativ.* Sing. Der Unterschied zwischen starker und schwacher Verbalflexion erscheint verwischt. Das *-e* der letzteren wird häufig apocopirt und wo es geschrieben ist, kommt

ihm niemals entschiedener Silbenwerth zu. Umgekehrt wird dem Imperativ des starken Verbums gelegentlich *-e* angefügt, wie XI, 6 þou *wreke* god king Edward.

Der Plural hat die Endung *-es*, zuweilen *-is*; Metathese zeigt sich in *listens* (*lystens*), *herkins*, Syncope in *sais* V, 88 (HS *said*). Apocopirt ist die Endung z. B. in *trus* XI, 31.

*Präsens Conjunct.* Das *-e* des Singulars bildet niemals Silbe und wird gelegentlich apocopirt. Apocope zeigt auch das einzig vorkommende Beispiel des Plurals: now es it tyme þat we *bigin* VII, 152.

Im *starken Präteritum* wird die Form der 1. und 3. Singularis auch für den Plural gebraucht: S. und Pl. *gan, wan* (*won* VIII, 96 ist — wie der Reim beweist — zu ändern), *faght, fand, gaf, lay* (*lien* VII, 135 ist Präsens, nicht Prät., wie Bierbaum S. 28 vermuthet); Pl. *drank, brak, gat.* In S. Pl. *come, stode, toke* hat nicht etwa der Plural den Singular verdrängt, das *-e* deutet bloss die Länge des Tonvocals an; so finden wir S. *rade*, Pl. *slogh.* — Pl. *bade* V, 55 neben S. *bad* VI, 63 zeigt wenigstens noch den alten Quantitätsunterschied. Ablaut und Endung des Plurals sind nur in *songen* VII, 138 erhalten, wo wir der Deutlichkeit halber (vgl. auch oben S. XI f.) *sungen* schreiben. In *numen* IX, 53 (HS *nomen*) ist der Ablaut des Part. Perf. in den Pl. des Praet. gedrungen.

Unter den Praeterito-praesentien tritt *wote* XI, 8 in der Bedeutung des ae. *witon* auf. Doch hat sich die *Conjunctiv*form *kun* (ae. *cunne*) VIII, 90 erhalten. — Vom Verbum Subst. ist Praet. Ind. Sing. *was* (auch 2. P. *was þou* VII, 133), Pl. *were, ware, war* und ebenso Conj. *were, ware* überliefert. — *mun* Sing. Pl. (III, 119; I, 48 u. s. w.) altn. *mun munt mun, munum munut munu.*

*Schwaches Praeteritum.* Das *-e* der 1. und 3. Sing., sowie das *-en* des Plur. wird regelmässig apocopirt sowohl bei Formen, die ihren Bindevocal bewahrt bzw. neu entwickelt haben, wie bei den syncopirten: *reued, hoved, keped, delid, dwelled, swelled* u. s. w.; *thoght, broght, wroght, brend, kend, wend, herd, hent, went, sent, delt, gert, put, sett* u. s. w. Das *e* an *made* deutet nur die Quantität des gedehnten *a*

an. — Syncopirte Formen stehen neben vollen: *delt* VII, 98, *delid* VII, 141; *wened* III, 63, *wend* III, 62; *lend* III, 31, *lended* VIII, 45; *left* I, 89 u. s. w., *bileuid* III, 66 u. s. w.; *had* I, 11 u. s. w., *haued* IX, 36 u. s. w.; *made* I, 5 u. s. w., *maked* (HS *makked*) VII, 41. Da das metrische Bedürfniss die jeweilige Wahl der Form bestimmt, so habe ich jenem Bedürfniss zu liebe in analogen Fällen von der Ueberlieferung zuweilen abzuweichen gewagt, z. B. IV, 19 *ferd* in *fered* geändert (vgl. *delid, wened*). In *trowed* IV, 95 und *brwed* (= *brewed*) V, 62 findet Contraction statt, die wir graphisch andeuten: *trowd, brewd* (phon. *tróud, bréud*). — Bemerkenswerth ist noch *bud* V, 52; IX, 28 (= *bihoued, bihuued*).

Von romanischen Verben sind die syncopirten Praeterita *cumand* III, 53, *quit* VII, 66 zu erwähnen.

Die 2. Pers. Sing. ist den übrigen gleich: þou *made* I, 5.

Infinitiv. Die Endung *-en* kommt nur zweimal — in Folge des Reimbedürfnisses — vor: *witten* (*: writen* Pe.) VII, 4, *slaken* (*: taken* Pe.) IX, 49. In allen übrigen Fällen ist *n* abgefallen, das nunmehr auslautende *e* aber fast immer stumm geworden. Nur nach Muta cum Liquida, wovon für den Infinitiv das rom. *assemble* III, 43 das einzige Beispiel abgibt, bleibt es hörbar. — Die Schreibung bietet *-e* in der Regel da, wo die Dehnung des betonten Vocals angezeigt werden soll, also in *fare, stele, blame* u. s. w., sonst sehr selten: *flye* VII, 70, *schende* VI, 21 (*: hende, frende, bende*). Ein flectirter Infinitiv findet sich I, 81 *to saine*.

Das Partic. Praes. hat die Endung *-and*, die ja im Norden gewöhnlich und wohl zweifellos auf skandinavischen Einfluss zurückzuführen ist. Der Schreiber unseres Codex pflegt das ihm als Dehnungszeichen geläufige *-e* auch vor dieser Endung beizubehalten: *dareand, stareand, wepeand* gegen *sayland, wonand* u. s. w. Wir glaubten ihm hierin nicht folgen zu sollen.

Partic. Perf. *Stark*. Die Endung *-en* ist in der Regel erhalten. Syncopirt wird das *-e* in *born, forsworn, lorn*, durch Synärese ist es geschwunden in *slayne, slaine*, wenn man nicht — wie im Subst. *ine* — das auslautende, übrigens

stumme *e*, als Wirkung einer Art Metathese auffassen will. Apocope des *n* in *forlore* VII, 59 *(: score)*.

Stärkere Kürzung haben die Formen *tane* IX, 66 *(: allane)* aus *taken* (vgl. IX, 52), *wun* VII, 15! oder *won* V, 72 aus *wonnen* (vgl. V, 36; VIII, 16, *wonen* bietet die HS VII, 71; XI, 30), *fun* VIII, 93 *(: sun)* neben *founden* erfahren.

Im *schwachen* Particip ist die Syncope nicht weniger stark vertreten als im schwachen Praet. Volle neben syncopirter Form findet sich in *leued, leuid* neben *left.* Pc. *maked* neben Praet. *made, maked,* Part. *hid* neben Praet. *hided*. — Statt *feld* IV, 71, schwache Bildung aus dem ursprünglich starken *felen* (ae. *feolan*), haben wir dem Metrum wie der sprachlichen Analogie zu liebe *felid* geschrieben; vgl. Metr. Homil. p. 12: His godhed in fleis was *felid.*

Im Cursor M. finden wir dieselbe Personalflexion wie bei Minot. Infinitive auf *-en* sind gar nicht, auf *-e* nur sehr wenige vorhanden. Auch in den Homil., Erl of Tol., Horn Childe entspricht die reichlicher vertretene Flexion im Ganzen der unserer Lieder. In den Homil. lautet der Pl. Prs. Ind. auf ein tonl. *e* aus, wenn das Verbum ein Pron. Pers. zum Subjekt hat: *biginne we* 94, *seke we* 94, *finde we* 153. Infinitive auf *e* sind in jenen Texten noch ziemlich zahlreich; auch schwache Praet. auf *-de* sind zu verzeichnen: Homil. *thohte* 17, *saide* 141, *betoughte, walde.* Erl. of Tol. *sayde* 49. 256. 952, *he mente* 253. Horn Childe: *he putte* 81, *thoughte* 88.

---

Die Sprache der Lieder Minots ist keine rein nördliche, sondern — wie wir gesehen haben — mit mittelländischen Formen untermischt. Der Dichter muss einem Grenzgebiete angehören und zwar einem östlichen, wie eine Vergleichung mit den gleichzeitigen Denkmälern der westlichen Gebiete zeigt, die sich durch ihren Wortschatz und besonders durch ihre Verbalflexion wesentlich von Minot unterscheiden (vgl. Morris 'Early English alliterative poems', Einleitung). Minots Sprache in seinen Liedern ist nördlicher als die der Handlyng

Synne, die dem Mittellande angehört und mit nördlichen Formen vermischt ist; auch nördlicher als die des Sir Tristrem, die zwar dem Norden angehört, jedoch in grösserem Umfang mittelländische Formen aufgenommen hat, z. B. das Part. Perf. mit dem Praefix *y* (wie V. 301 [vgl. 940 u. s. w.] And panes fair *yfold*), die Pronomina *her, hem*, auch eine grössere Ausdehnung des *o* für altes *â*. Auf sonstige vereinzelte Schreibungen, wie *speketh, mow, wolde*, ist nicht viel zu geben, da der Schreiber des Sir Tristrem offenbar einer südlicheren Gegend angehörte als der Dichter (vgl. Kölbings Einleitung). Northumbrisch ist bei Minot zum grossen Theile der Wortschatz, wie wir in den Anmerkungen zu dem Texte sehen werden. Eine Vergleichung mit seinem Zeitgenossen Hampole zeigt jedoch, dass er nicht wie jener als einer der eigentlichen Repräsentanten des northumbrischen Dialekts für jene Zeit anzusehen ist.

Schliesslich stellen wir die nördlichen Eigenthümlichkeiten des Textes zusammen, die in unserer Einleitung nicht erwähnt sind und in den Anmerkungen keine Stelle finden:

*ilka* (südl. *ech. iche*), *slike* (in Yorkshire: *swilke*, im Süden: *swiche, suche*), *or* statt *before*, *als* für *as* und *eek*, Infinitive mit *at*, *all*, und *well* als Verstärkung der Adjectiva und Adverbien.

## METRIK.

Zwei Versgattungen kommen in drei Arten zur Anwendung: Kurzzeilen mit jambischem Rhythmus von 4 und von 3 Hebungen, Langzeilen von 6 (3 + 3) bis 7 (4 + 3) Hebungen. In den ersteren kommt sowohl das syllabische als das accentuirende Princip zur Geltung, in den letzteren wesentlich nur dies accentuirende. Wir behandeln deshalb jede, soweit dies möglich und erforderlich, für sich. Beide Gattungen zeigen Allitteration, werden am Ende gereimt und unter sich strophisch gegliedert, mit Ausnahme des dritten Liedes und der Einleitung zum siebenten, wo viermal gehobene Verse zu Reimpaaren verknüpft sind.

### I. Kurzzeile.

Der Auftakt fehlt sehr häufig sowohl am Anfang wie innerhalb einer Strophe. Zweisilbiger Auftakt zeigt sich nur in III, 116 *For þe góde will þat þái war in,* VII, 2 *Of a gréte clérk þat Mérlin hight.* Auch hier ist er aber wohl nur scheinbar. Das *e* in *gode* und *grete* wird zu apocopiren sein (vgl. oben S. XXI f.) und der Anfang des Verses mit schwebender Betonung zu lesen: *For ' þe god will, Of ' a gret clérk.* Die 4- bzw. 3-Zahl der Hebungen ist überall strenge durchgeführt, es findet weder eine Verminderung noch eine Vermehrung derselben statt. Anders scheint es sich auf den ersten Blick mit den Senkungen zu verhalten; bei genauerer

Untersuchung überzeugt man sich jedoch, dass der Dichter auch in dieser Rücksicht seine Verse regelmässig baute.

Ueber das ausl. *-e* haben wir oben gehandelt. Hinzuzufügen ist noch, dass das Adverbien bildende *-e* in folgenden Fällen nachweislich Silbenwerth hat: III, 19 Þat it mun be ful *dere* boght, IV, 40 But *sone* when he herd ascry, IV, 71 War *faire* fel(i)d in þe fer[e]ne.

Auch von der Syncopirung des *e* in letzter Silbe ist bereits die Rede gewesen. Syncope bzw. Contraction findet in folgenden Wörtern mit intervocalischem *v (u)* statt: *heuyn* I, 35, *euyn* I. 68, *heuyd* VII, 79 (IV, 72 *heu͡des* oder *heuids?*), *neuer* I, 63. In III, 98; VII, 135; I, 27 sind *euer, neuer* zweisilbig. Stets einsilbig erscheint *cumen* III, 11; IV. 29; VIII, 8. 87, ebenso *cumes* VI, 50. Da die Worte in allen diesen Fällen in der Hebung stehen, während Syncope graphisch nie angedeutet wird, mag man an Verschleifung denken. Als Verschleifung kann auch der Fall bezeichnet werden, wo ein tonloses *e* in letzter Silbe, durch einfache auslautende Consonanz von folgendem vocalischen Anlaut getrennt, seinen Silbenwerth verliert ohne geradezu stumm zu werden. Dies geschieht

1) bei *-es, -ed, -en, α)* vor folgendem Vocal:

I, 1 Trew(e) king, þat sittes in trone
VI, 36 And breke ȝowre walles obout
I, 15 Þai turned ogayn with sides sare
IV, 83 War redi railed opon a row
VIII. 76 Þat þai ne er etin and houndes kene
VII, 92 Out of his eghen, I vnderstand (vielleicht *ene* oder *ine*);

*β)* vor folgendem *h* des geschlechtlichen Pronomens der 3. Person:

VII, 91 Þe teres he let ful rathly ren
VII, 36 And þare he dightes him for to dwell
IV, 96 And keped him in þe berd
VIII, 89 Þe kaies er ȝolden him of þe ȝato;

2) bei den Ableitungssilben *er, el (il)* vor folgendem Vocal:

I, 5 Als þou made midelerd and þe mone
I, 85 All if his men war mek*i*ll of maine
III, 62 Bot noght so mek*i*ll als sum men wend
VII, 25 With princes þat er proper and prest
III, 82 With grete noumher of smale botes
IV. 11 And Mari, moder of mercy fre.

In VII, 28 *Fader, and Sun, and Haly Gast[e]* wird das *e* in *Fader* schwerlich zu verschleifen, vielmehr am Anfang des Verses schwebende Betonung anzunehmen sein.

Einsilbig ist natürlich auch das Wort *sorow* vor folgendem Vocal (ae. *sorȝ*, G. D. A. *sorȝe*, me. *sorwe*) I, 64 *To wait Ingland with sorow and schame*, VI, 12 *With sorow on ilka syde*. Ebenso *many*, wo das *y* in dem Fall Consonant wird: *many a* I, 59. 79; IV, 82; VII, 95, *many of* III, 81.

Eigentliche Elision trifft das *e* in *þe* und *ne*: I, 42 *On þe erle Morre and oþer ma*. VIII, 76 *þat þai ne er etin and houndes kene*.

Hiernach bleiben nur noch folgende Fälle von mehrsilbiger Senkung übrig:

VII. 80 Þan likid him no langer to lig
VIII, 50 For all was funden þat he had soght
III. 40 Fars þe better for þat iornay
III. 41 When Philip þe Valas herd of þis.

VII. 80 ist *langer* in *leng* zu ändern (vgl. Sir Tristrem 2598 *Y dar no leng abide*. Horn Ch. Str. XXI *He durst no lenge abide*). VIII, 50 ist *funden* in *fun* zu ändern, vgl. VIII, 93 Al war *ful ferd þat þare ware fun (: sun)*. III, 40 ist statt *better* — *bet* zu schreiben. III, 41 ist *þe* zu streichen, da sowohl *Philip Valays* wie *Philip þe Valays* vorkommt.

Auslassung einer oder mehrerer Senkungen scheint in folgenden Fällen vorzuliegen:

I, 1 Trew king, þat sittes in trone
I, 60 Of wild Scottes and als of tame
III, 3 Both body, saul and lif
VII. 72 Þe fals folk of Normandy
III, 15 He and als his sons two
III, 84 To stele sir Edward mens god

IV, 19 Furth he ferd in to Fraunce
IV, 71 War faire feld in þe fer[e]ne
III, 96 Ful baldly with bow and spere
IV, 1 Edward, oure cumly king
IV, 20 God saue him fro mischaunce
IV, 22 Þe nobill due of Braband
IV, 26 Wan þare ful litill pris[e]
IV, 31 Sir Philip þe Valays[e]
IV, 32 Wit(h) his men in þo day[e]s
IV, 35 Withowten lenger delay
IV, 74 Þe felde hat Flemangrye
Zugleich Auslassung und Ueberfüllung begegnet in:
I, 10 For dern dedes þat done me dere
VII, 85 With bent bowes þai war ful bolde.

In vielen dieser Fälle genügt zur Herstellung des Verses die Beseitigung der Apocope oder Syncope eines tonlosen *-e* (über die Berechtigung dieses Verfahrens vgl. das zur 'Flexion' Gesagte). Lies I, 1 *Trewe*, I, 60 *wilde*, III, 3 *Bothe*, VII, 72 *false*; III, 15 *sunes*, III, 84 *mennes*, IV, 19 *fered*, IV, 71 *felid*; III, 96 *boldely*. — I, 10 ist *dern dedes* in *derne deds* zu ändern, VII, 85 *bent bowes* wohl in *bended bows* (denkbar wäre auch *bowes bent,* wie VII, 84, doch vielleicht dem gewöhnlichen Verfahren des Dichters bei solcher Wiederaufnahme nicht so entsprechend). Die übrigen Fälle gehören alle dem vierten Lied an und sind verschieden zu beurtheilen. IV, 1 wird *Sir Edward* zu lesen sein (vgl. VII, 170), IV, 20 *Iesu saue him*, 22 *þe nobil duc als of Braband*, 26 *Gained þare.* 74 fehlen zwei Senkungen, ich möchte lesen: *þe feld it hat Flemangerye* (oder besser: *Flamengerye*, Froissart schreibt: *Flamengerie*).[1] IV, 31. 32. 35 gehören derselben (6.) Strophe des betreffenden Liedes an. Die beiden ersten Verse wären correct, wenn drei Hebungen an jener Stelle der Strophe ausreichten, V. 35 ist gar nicht zu scandiren, lässt sich jedoch mit leichter Besserung auf einen dreimal gehobenen Vers bringen. Ich nehme daher an, dass auch V. 34, der an sich keinen metrischen Anstoss gibt, in

[1] Ebenso ist III, 2. 125 *Ingeland*, III, 76 *Aremouth* zu lesen.

dem aber die Wiederholung von *his men* auffällig erscheint, zu kürzen sei, und dass hier — wie auch sonst nicht selten bei Dichtungen in der Schweifreimstanze — eine Strophe von der Bildung (3 + 3 + 3) + (3 + 3 + 3) mitten zwischen den normal gebauten (4 + 4 + 3) + (4 + 4 + 3) ihre Stelle gefunden habe. Die Strophe würde demnach lauten:

Sir Philip þe Valays,
With his men, in þo days,
  To bataile had he thoght, —
He bad *þam* þam puruay
Withowten *leng* delay[1] —
  Bot he ne held it noght.

Betonung. Verschiebungen des normalen Wortaccents kommen nur innerhalb der gewöhnlichen Beschränkung vor.

In germanischen Worten können auf Kosten der Wurzelsilbe den Ton erhalten:

1. Die Endung *-and* des Part. Praes.: *wonánd* VI, 74, *fleánd (:vnderstand)* VII, 90, *wepánd (:hand)* VIII, 60.

2. Die Ableitungssilben *-and, -ing, -y* (ae. *iȝ*): *tithándes (:handes)* III, 57, *Brabánd* IV, 2; *woníng* IV, 2; *sextý* III, 98, *maný : werý* III, 105 f.

Im Compositum (bzw. in der Anlehnung) das zweite Glied auf Kosten des ersten: *alwéldand* VII, 26 (in solchem Fall die me. Normalbetonung), *alwaý, nothíng* VII, 146 (häufiger *nóthing*). Hierher gehören auch die Bildungen auf *-ly* wie *trewlý* IV, 4, wo freilich in Anschung der Versstelle auch eine andere Auffassung zulässig erscheint (häufiger andere Betonung: *ráp[e]ly, ráthly, frély* oder *hástilỳ, bóldelỳ*). Eigennamen: *Íngland* I, 11. 92; III, 54, *Inglánd* III, 48; *Édward* I, 12; III, 2. 22. 28; *Edwárd* VII. 79. 170; IV, 1 (nach unsrer Emendation). — Die Partikel *vn-* ist in der Regel unbetont *vnkínd* VII, 145, *vnhále* VI, 69, bzw. in Verbindung mit einem auf der zweiten Silbe betonten Nomen

[1] Vgl. Sir Tristrem 145 *Nas þer no leng abade.* — Die oben dargelegte Ansicht über die betreffende Strophe verdanke ich Herrn Prof. ten Brink.

nebentonig: *èncurtáis* VII, 145; *mis-* in *misdéd* VIII, 7, a fortiori in *misliking* VII, 61.

Auf dem Gebiet der Partikelcomposition zeigen schwankende Betonung: *ènto, èntil, ínto* und *entó, entíl, intó*, auffällig VII, 172 *bífor* statt des gewöhnlichen *bifór* (z. B. VII, 168), die Composita mit *þar*, die im Vers häufiger das erste, im Reime stets das zweite Element betont haben: im Vers *þárfore* I, 79, *þártò* III, 8. 32, aber *þarát* III, 42, im Reime *þarín* VI, 74, *þarbý* IV, 41.

Von den romanischen Wörtern zeigen die zweisilbigen Nomina (wobei ein etwaiges tonloses *-e* im Auslaut nicht mitgezählt wird) grosses Schwanken in der Betonung: *tréson* VIII, 38, *tresoún* VII, 62; *máistri* III, 113, *maistrý* VII, 41; *bátaile* VII, 83. *bátaill* VIII, 31, *batáil* VII, 22; VIII, 52; *coúnsail* VII, 112, *counsáil[e]* III, 45. Ebenso die Eigennamen: *Mári* IV, 10, *Marí* VII, 43, *Philip, Valays, Cressy, Calays*. Bei den mehrsilbigen Nomina dagegen ist die Betonung eine regelmässige, es sind stets die drittletzte und die letzte Silbe betont: *cúmandmènt* III, 50, *félonỳ* VII, 40, *púrniaùnce* VII, 146, *Géneuàys[e]* VII, 142, *Nórmandỳ*. Ebenso bei englischen Bildungen aus roman. Stämmen: *mánasìng[e]s* I, 49.

Bei den Verben ist besonders das Bestreben ersichtlich die Silbe zu betonen, welche als die stammbildende aufgefasst wird, diejenigen dagegen, welche als Partikel erscheinen, unbetont zu lassen: *avaúnce* I, 70, *deféndes* III, 7, *assémble* III, 42, *aváile* III, 46, *assóyl* III, 115, *ascrý* IV, 40, *abáted* IV, 11. Auf der ersten Silbe betont sind: *máintene* I, 36, *próferd* III, 23, *cúmand* III, 53.

Bei diesem Streite zwischen der engl. und franz. Betonungsweise ist das Uebergewicht auf Seite der englischen, die durch die Allitteration unterstützt wird, während der Reim für die franz. eintritt.

Nicht selten findet Widerstreit zwischen Wort- und Satzaccent einerseits, dem Versrhythmus andrerseits, bzw. schwebende Betonung statt. Im Ganzen hält sich diese innerhalb zulässiger Schranken. Durchaus unanstössig ist sie am Anfang des Verses, wenn dieser die volle Silbenzahl hat:

*Helm' and hénygd þai háue forlóre* VII, 59, *Of. a gret clérk þat Mérlin hight* VII, 2, *For 'þe god will þat þai war in* III, 116 (zu den beiden letzten Beispielen vgl. oben S. XXIX), *Heres now hów* ... VII, 169. Mit fast gleicher Berechtigung findet sie sich am Anfang eines Versglieds, also nach der Cäsur. Im viermal gehobenen Vers liegt diese in der Regel in der Mitte: *Suld cúm a báre | oúer þe sé* VII, 161, *þe wórd of hím | wal'kes ful wide* VIII, 29. Im dreimal gehobenen liegt die Cäsur vielfach nach dem ersten Fuss, daher: *Ȝowre wó | wak'kins ful wide* VI, 10. Zuweilen zeigt der vierfüssige Vers schwebende Betonung an derselben Stelle:

Ful féw | find' ȝe ȝowre frénde VI, 19
Haue we | now'þer coníg ne cát VIII, 75.

Im letzten Vers gilt strenge genommen auch für den ersten Fuss schwebende Betonung, jedoch wird die entschiedene Geltendmachung des Ictus: *Haue wé* unser Ohr kaum verletzen. Bedenklicher schon stellt sich die Sache im folgenden Vers:

Graunt' him | grace' of þe Hály Gást IV, 8.

Namentlich aber scheinen einige wenige Fälle anstössig, in denen der Widerstreit zwischen Ton und Ictus durch schwebende Betonung sich kaum ausgleichen lässt; wobei zu bemerken, dass nur dem Satzaccent, nicht dem Wortton durch den Versrhythmus in dieser Weise Gewalt angethan wird. Aus dem dritten Lied ein Beispiel:

*Ín Fraunce* ánd in Flándres bóth III, 6.

Das siebente gewährt deren drei (104. 161. 172):

*Als lang* áls þam lásted míght.
With *hís men* bífor Cálays toúne.
For hé was *hís frend* faíthfulést.

Ebensoviele das vierte Lied (49. 59. 88):

Our kíng and *hís men* héld þe féld.
Bót both *ón hors* ánd on fóte.
Sir Phílip *óf Fraunce* fléd for doút.

Wie man sieht, handelt es sich wesentlich um Hebung des Possessivpronomens oder einer Präposition über das folgende Nomen.

## II. Langzeile.

Die Langzeile begegnet in den Liedern 2. 5. 9—11. Von den zwei Theilen, in die sie zerfällt, ist der zweite in seinem Bau leichter erkennbar als der erste. Ich bin daher in meiner Untersuchung von der zweiten Halbzeile ausgegangen und habe die so gefundenen Resultate auf die erste angewandt.

Der zweite Halbvers zählt drei Hebungen, gleichviel ob α) bei stumpfem oder β) bei klingendem Schluss. Beispiele:

α) *and mány kéne knight* V, 26, *sal háue ál his will* II, 34, *if I sóth sáy* V, 31; stumpf ist der Schluss natürlich auch in Fällen wie: *ánd of Ábirdène* II, 1, *es bétin ál doúne* II, 8 u. s. w. Ueberhaupt finden sich in den fünf Gedichten nur ein paar Strophen mit klingend gereimten Versen.

β) *bigán fást to sláken* IX, 49, *þat héld himsélf wáken* IX, 50, *þát his bále bétes* II, 28.

Der erste Halbvers zählt in der Regel entweder α) vier Hebungen stumpf oder β) drei Hebungen klingend. Beispiele: α) *Whén he sáiled in þe Swín* V, 12, *þat cóme byfór Blánkebèrgh* V, 27, *I wáld noght spáre fór to spéke* X, 1, *Of Gód né of góde mén* II, 14. β) *Wár ȝit with þe Skóttes* II, 6, *þe Skót gáse in burghes* II, 25, *Wár mi sórow sláked* V, 5, *þe wrétches ér wónnen* V, 36, *Bót with shépherd stáues* IX, 20.

Während in der zweiten Halbzeile der klingende Schluss nur mittelst der Endsilben *-en* und *-es* gebildet ist, zeigen sich in der ersten Endungen von so verschiedenem Gewicht, dass es schwer — wenn nicht unmöglich — ist, die Grenze zu bestimmen, wo der klingende Schluss aufhört und der stumpfe beginnt, mit andern Worten wo von einem zwei- oder mehrsilbigen Wort mit fallender Betonung am Ende der ersten Halbzeile die letzte Silbe nicht als Senkung, sondern als vierte Hebung anzusehen ist.[1]

Man vergleiche z. B. folgende Reihe (ich bezeichne überall nur den Hauptton, welcher der dritten Hebung des

[1] Wir werden später sehen, dass beinahe alle Silben, die am Ende der ersten Halbzeile vorkommen, an anderer Stelle gelegentlich eine Hebung tragen.

Verses entspricht): *sóne* (Adverbium) V, 4, dies wäre das einzige Beispiel eines auslautenden tonlosen *e* an der Stelle, daher vielleicht zweifelhaft, wenn auch durchaus möglich (vgl. oben S. XXX); *Skóttes* II, 6. 7, *búrghes* II, 25, *Brúges* V, 15, *sláked* V, 5, *wónnen* V, 36, *wápen* X, 2, *ónder* II, 18, *better* II, 32, *siluer* X, 12, *lédder* XI, 19, *thréting* II, 30, *báner* II, 8, *séruis* IX, 43, *cóward* V, 11, *Dáuid* IX, 16. 49, *Phílip* IX, 56, *Valays* V, 7; IX, 5, *sákles* II, 3, *Bérwik* II, 1, *Édward* II, 4, *Íngland* V, 67; IX, 32, *séeground* X, 4, *bérebug* IX, 23. Das letzte Wort trägt unzweifelhaft zwei Hebungen, vermuthlich aber gilt dies auch von den übrigen Composita (also bis *sakles* einschliesslich); es fragt sich nur, ob hier eine Grenze zu ziehen sei.

Betonung. Verschiebungen des normalen Wortaccents (vgl. oben S. XXXIII) in germanischen Worten kommen hier sowenig im Simplex wie im Compositum vor. — Das Präfix *vn-* aber erscheint auch hier unbetont: *Bót vnkínde coward* V, 11 a. (Von IX, 27 b wird unter dem Nebenton die Rede sein.)

Auf dem Gebiet der (uneigentlichen) Partikelcomposition haben *þarín*, *þarbý*. den ursprünglichen Ton behalten: *þat nów ér þarín* XI, 10 b, *A smáll bót wás þarbí* XI, 20 a (*bot* und *bi* scheinen zu allitteriren); daher wird vielleicht auch *þarfóre át þe Néuil crós* IX, 64 zu lesen sein. — Worte wie *bifóre* dulden hier natürlich keine Verschiebung ihres Tons, die auch sonst höchst selten vorkommt (vgl. oben S. XXXIV).

Dagegen scheint *vnto* der ursprünglichen Accentuirung entgegen durchgängig auf der zweiten Silbe betont: *Sént vntó sir Dáuid* IX, 16 a, *Sáid vntó sir Phílip* IX, 56 a, *Búsk þé vntó bríg* II, 22 a. Prof. ten Brink möchte freilich in den beiden ersten Halbversen mit Rücksicht auf die Allitteration: *Sént to sír Dáuid*, *Sáid to sír Phílip* ändern. Ueber XI, 28 a vgl. unten.

Die romanischen zweisilbigen Nomina (vgl. oben S. XXXIV) haben hier stets den Ton auf der ersten. Die Verba sind wie in der Kurzzeile betont. Das Präfix trägt den Ton in *cómfort* V, 80.

Der Nebenton, bzw. die Nebenhebung ist hier nicht wie

in der Kurzzeile auf die Silbe eingeschränkt, die durch eine tonlose von der höchstbetonten getrennt ist. Hebungsfähig ist vielmehr auch die unmittelbar auf den Hochton folgende Silbe: *a*) wenn sie das zweite Glied eines Compositums bildet, bzw. beginnt. Beispiele aus der zweiten Halbzeile: ***sir Édwàrd es boúne*** II, 9, ***sir Édwàrdes wíll*** V, 76, ***þaire fámèn to fláy*** IX, 17, ***þaire fórwàrd þai númen*** IX, 53, ***sir Édwàrd to loút*** X, 29; im Reim: ***þat wás in Áriwèll*** V, 20, ***to bé stánstìll*** II, 32, ***wás at distànnce*** IX, 1 (allit. *d*), ***with mékil míschàunce*** IX, 4. Auch ein romanisches Verbum des Typus *cómfort* kann so behandelt werden: ***to cómfòrt þam áll*** V, 80. — Beispiele aus der ersten Halbzeile: ***Rúghfòte ríneling*** II, 19, ***þe shípmèn of Íngland*** V, 67, ***Át þe Wéstmìnster háll*** IX, 11, ***þe wírshìp of Íngland*** IX, 32. Nicht ganz selten stehen Worte des Typus *Wéstmìnster* am Ende der Halbzeile: ***þe érl of Nórhàmton*** V, 37, ***þe dúc of Láukàster*** V, 41, ***Wéle and stálwòrthly*** V, 53. *β*) Eine schwerere Ableitungssilbe. Zweite Halbzeile: ***and wérỳ þe while*** II, 23, ***wúrthì in wall*** V. 77, ***with sériàntes snell*** V. 22, ***at búklèr to pláy*** V, 34, ***þe kástèl to képe*** XI, 11, ***þe kástèl þam fró*** XI, 30, im Reim: ***oút of Mórlày*** V, 32. Erste Halbzeile: ***þi dwélling in Dóude*** II, 24, ***þe búriàse of Brúges*** V, 15, ***And Wílliàm þe Dówglas*** IX, 42, ***Sir Phílip þe Válays*** V, 7, ***Whéu sir Dávid þe Brúse*** IX, 35 (vgl. IX, 45. Ueber IX, 1. 9. 55 s. unten). *γ*) Eine leichtere Ableitungssilbe oder eine Flexionsendung sicher vor dem Artikel oder vor einem unbetonten Präfix: ***prikèd oboút*** II, 15 b, ***and bétès þe strétes*** II. 25 b, ***Fór he wákkìnd þe wére*** IX, 50 a, ***Wár þis wíntèr owáy*** XI, 1 a, (ist IX, 27 b ***and áilèd vnséle*** oder ***and áiled vnsèle*** zu betonen?); wahrscheinlich aber auch in folgenden Fällen: ***had ménìd to máke*** V, 16, ***al Flándrès to quéll*** V, 24 b, ***with wápèn to wín*** IX. 32 b, ***túrnèd to téne*** V, 65. In einigen Fällen kann man zweifelhaft sein, z. B. IX, 6 b ***er fállèn in Fránnce*** oder ***er fállen ín Fránnce?***

In Bezug auf den Satzton ist festzuhalten, dass unter Umständen alle Monosyllaba hebungsfähig sind mit Ausnahme des Artikels *þe*. Die leichteren Wörter treten aber nur dann in die Hebung, wenn eine Senkung entweder vorhergeht

oder folgt. Auch hier kann man in einzelnen Fällen über die Vertheilung der Hebungen unsicher sein. Zu bemerken ist, dass das Possessiv- und das Demonstrativpronomen zuweilen so hervorgehoben worden, dass sie zwischen zwei Hebungen eine Hebung tragen: *and crák ȝoúre croúne* II, 10b, *Áll þise Inglismèn* II, 26a.

Auftakt und Senkung. Zweisilbiger Auftakt scheint ein paar mal vorzukommen in der ersten Halbzeile: *Of sir Phílip þe Válais* IX, 48, doch ist vielleicht *Of sír Phílip Válais* zu lesen (es folgt: *ne ȝit of sír Ióhn*), *Both þe lély ánd þe lípard* XI, 3, *When he cóme tóward Gínes* XI, 14; zweite Halbzeile: *al þir sáwes þús sére* IX, 46 (vielleicht aber zu lesen: *ál þir sáws þus sére*). *grete wélthes ás I wéne* X, 11, wo *gret* statt *grete* möglich, jedoch nicht gerade wahrscheinlich wäre.

Mehrsilbige Senkung kommt nicht vor. In II, 28 *Bot fóne fréndes he fíndes*, V, 9 *And háue Nórmàndes inógh* findet Syncope bzw. Verschleifung des *e* in *frendes, Normandes* statt.

Sowohl der Auftakt wie die Senkung kann ausbleiben. Häufig geschieht es, dass entweder die erste oder die zweite Senkung fehlt, sei es bei vorhandenem oder mangelnden Auftakt. In der zweiten Halbzeile kommt es vor, dass beide Senkungen zugleich fehlen, doch ist dann der Auftakt vorhanden: *and crák ȝówre croúne* II, 10, *to bé stánstíll* II, 32. In V, 2. 27 ist statt *mens, Ions*: *mennes, Iones* zu lesen. Auch in der ersten Halbzeile können die *beiden* ersten Senkungen ausbleiben: *þai sént Édwàrd to wít* V, 4, *I práys Ióhn Bádding* V, 59. In II, 26; V, 10. 72; X, 15. 29; XI, 35 fehlt zugleich der Auftakt; doch lassen sich einige dieser Fälle leicht bessern.

Auf die vierte Hebung der ersten Langzeile folgt keine weitere Senkung. In *páuiliòwnes* XI, 32 und *Nórmàndes* V, 18. 23. 28. 34. 44. 50. 55. 61. 68 wird das *e* syncopirt. *strénkith* X, 30 ist einsilbig = *strenkth*. Vgl. für andere Fälle unten S. XLI.

Unregelmässig gebaute Verse. Die zweite Halbzeile ist nur einmal unregelmässig gebaut X, 23:

Þare kindels þi care, kene men sall þe kepe.

Hier lässt sich *kene* als mitallitterirend schwerlich in den Auftakt bringen; wäre es zulässig *kénemen* (= kéenmen) ähnlich wie *góodman* als eine Art Compositum zu fassen und zu betonen: *kénemen sáll þe képe?*

Häufiger gibt der erste Halbvers zu Bedenken Anlass. Zunächst gibt es einige Fälle, wo man geneigt ist nur drei Hebungen mit stumpfem Schluss anzunehmen:

Át þe Bánnokbùru II, 2
Mínòt with moúth V, 1
With mány módy mán V, 42
Ín þat stoúnd þai stóde V, 75
Tíll þai wíst full wéle V, 76
Sir Dáuld þe Brúse IX, 1. 9. 55
For át þe Néuil crós IX, 28
Bot Phílip fáyled þáre IX, 54

und zwei Fälle, wo man zwischen drei Hebungen stumpf oder zwei Hebungen klingend die Wahl zu haben scheint:

At ríde thurgh Íngland IX, 17
Was bóld of bódy V, 40.

Von diesen zehn (bzw. zwölf) Halbversen lässt sich IX, 17 mit leichter Betonung auf die normale Form bringen:

At ríde thurgh *áll* Íngland.

Vgl. den dazu in Beziehung stehenden, fast gleichlautenden Halbvers IX, 10 *To ride þurgh all Ingland.* V, 40 und IX, 54 möchte Prof. ten Brink emendiren: *Was bóld màn of bódy* (vgl. V, 38), bzw. *Bot Phílip þáre fáyled.* IX, 28 liesse sich allenfalls mit vier Hebungen lesen: *Fór át þe Néuil crós.* In Betreff der übrigen sechs Beispiele ist daran zu erinnern, dass zwei darunter unmittelbar auf einander folgen (V, 75. 76), während ein anderes sich dreimal wiederholt (IX, 1. 9. 55). Schwerlich wird sich daher das gelegentliche Vorkommen von ersten Halbzeilen mit 3 Hebungen stumpf bei Minot leugnen lassen.

In anderen Fällen scheint die erste Halbzeile überladen:

And also þe Cristofir II, 74
lies: And *áls* þe Crístòfir.
Þe faire coroun of Scotland IX, 46
lies: Þe faíre *croún* of Scótland.
Sendes efter sir Iohn of Fraunce XI, 33
lies: Séndes éfter Ióhn of Fráunce.
Take þi gate vnto Gines XI, 28
lies: Táke þi gáte to Gínes.
A bare es boun ȝow to biker XI, 34
tilge *ȝow* und vergl. die Anm. zur Stelle.

In V, 53 *þe góde érl of Glówceter* scheint die Schreibung *Glowceter* statt *Glowcester* (oder *Glowcestre*) anzudeuten, dass die mittlere Silbe den Nebenton verloren; somit wird entweder *Glówcetèr* zu sprechen oder der Mittelvocal zu syncopiren sein. Darnach bleiben zwei anstössige Halbverse übrig: *Mari haue minde of þi man* XI, 4 und *Gentil Iohn of Doncaster* XI, 13. Im ersten Fall Ueberladung des ersten Fusses? *Mári haue mínde óf þi man,* im zweiten Fall zu betonen: *Géntil Ióhn of Dóncastèr?*

Verbesserungsbedürftig erscheint noch die erste Halbzeile IX, 18: *And þat þai bifore reued* lies: *And þát bifóre þai réued.* X, 27 aber ist in beiden Hälften zu ändern (vgl. Anm.)

It es gude reson and right þat ȝe euill misfare,
lies: Ít es résoùn and ríght þát ȝe éuil fáre.

## III. Allitteration.

### A. *Kurzzeile.*

*a*) Viermal gehobener Vers. Es allitteriren:

1. alle vier Hebungen:

*A bare es broght on bankes bare* VII, 21
*Whilum war ȝe wight in wede* VIII, 5;

2. drei Hebungen, wobei jede der vier Hebungen ungereimt bleiben kann:

*Pride in pres ne prais* I noght VII, 109
Þe *Franche* men war *frek* to *fare* I, 13
With *dole* er *dight* þat þai most *dwell* I, 80
Þat ar was *blith* als *brid* on *brere* VII, 128.

Es allitteriren die 1., 2. und 3. Hebungen viermal, die 1., 3. und 4. dreizehnmal, die 1., 2. und 4. neunzehnmal, die 2., 3. und 4. fünfzehnmal.

3. Zwei Hebungen, wobei gleichfalls alle möglichen Combinationen vorkommen. Die Hebungen 1 und 2 allitteriren 6mal, 1 und 3 — 3mal, 2 und 3 — 10mal, 1 und 4 — 22mal, 2 und 4 — 40mal, 3 und 4 — 36mal.

β) Dreimal gehobener Vers. Es allitteriren:

1. alle drei Hebungen:

To *t*imber *t*rey and *t*ene VI, 2;

2. Zwei Hebungen: 1 und 2 – 2 mal, 1 und 3 — 30 mal, 2 und 3 — 22 mal.

Die Schweifreimstanze zeigt keine besondere Eigenthümlichkeiten, die Allitteration findet sich nur etwas seltener.

Gewöhnlich haben die Verse nur einen Stabreim; Doppelreim findet sich mit Sicherheit u. a. in folgenden Fällen:

*Th*retty *th*owsand trewli told VII, 55
*Th*retty *th*owsand stif on stede VII, 50
*S*laine þai war and wounded *s*are VII, 156
*C*alais men nou mai ȝe *c*are VIII, 1.

Oefter ist ein Stab auf zwei, einige Male auf drei Verse vertheilt. Gewöhnlich findet sich diese Erscheinung am Anfange der Strophe:

I, 1 ff. *T*rewe king, þat sittes in *t*rone,
Vnto þe I *t*ell my *t*ale,
And vnto þe I *b*id a *b*one,
For þou ert *b*ote of all my *b*ale.

Doch auch innerhalb der Strophe findet dasselbe statt:

I, 21 f. With *h*ert and *h*and, es noght at *h*ide,
For to *h*elp Scotland gan þai *h*ye;

auch bei Versen, die ursprünglich (im Tetrameter) nicht zusammen gehörten:

I, 12 f. When Edward *f*ounded *f*irst to were.
Þe *F*ranche men war *f*rek to *f*are —

I, 84 f. To all his *m*en, obout a *m*yle.
All if his *m*en war *m*ekill of *m*aine,
Euer þai douted þam of gile.
Þe Scottes gauds might nothing gaine.

Auf drei Verse erstreckt sich derselbe Stabreim in:
I, 49 ff. Ma *m*anasings ʒit haue þai *m*aked.
*M*awgre *m*ot þai haue to *m*ede!
And *m*any nightes als haue þai waked —
VIII, 1 ff. *C*alais **m**en now **m**ai ʒe *c*are,
And **m**urning **m**un ʒe haue to **m**ede,
**M**irth on **m**old get ʒe no **m**are —
VIII, 12 Þe *k*aies er ʒolden him of þe ʒate,
Let him nou *k*epe þam if he *k*un;
To *C*alais cum þai all to late. —
Wie weit diese Ausdehnung der Allitteration beabsichtigt ist, lässt sich nicht immer bestimmen.

Besonders häufig ist eine paarweise allitterirende Verbindung der Verse in dem sechsten Liede, dessen Anfang lautet:

*T*ournay ʒow has *t*ight
To *t*imber *t*rei and *t*ene
A **b**are with **b**renis **b**right,
Es **b**roght opon ʒour grene —
Þat es a *s*emli *s*ight —
With *s*cheltrons faire and *s*chene.

So geht es fast das ganze Gedicht hindurch, so dass gewöhnlich zwei aufeinander folgende Verse sich wie ein allitterirender Alexandriner — von modern französischem Bau — ausnehmen.

Schliesslich erstreckt sich sogar derselbe Stab von dem Schlussvers des einen auf den ersten Vers der folgenden Strophe:
I, 8 f. And *d*resec my *d*edes in þis *d*ale.
In þis *d*ale I *d*roupe and *d*are —
VII, 52 f. Þe *b*are has gert þair sides *b*lede.
He gert þam *b*lede, if þai war *b*old etc.

Die Wiederholung eines Begriffswortes aus der vorhergehenden Zeile mag dieses so mit sich gebracht haben; dass aber die begriffliche Anknüpfung nicht allein wirksam, sondern dass auch ein beabsichtigter Gleichklang sich über die beiden Verse ausbreitet, zeigen folgende Stellen, wo nicht ein Wort, sondern nur der Reim wiederholt wird:

I, 88 f. For all þai *st*umbilde at þat *st*ile
Þus in þat *st*owr þai left þair liue —
VII, 140 f. He fled and *d*urst noght tak his *d*ole.
Men *d*elid þare ful mani a *d*int —
VI, 8 f. Bot þou be *w*ar, I *w*ene.
When all yowre *w*ele es *w*ent —

Allitteration auf der Senkung mag öfter vorkommen; nicht zu bestreiten ist sie z. B. in folgenden Fällen:

I. 22 For' to *h*elp Scótland gán þai *h*ýe
I, 42 On þe͡érl *M*orré and óther *m*á
VIII, 7 *M*énd ȝow sóne of ȝówre *m*isdéde
VII, 166 And ín *P*arís, þa hígh paláys —

Bei schwebender Betonung haftet die Allitteration in der Regel am Wort- und Satzton:

VII, 86 For ' to *f*ell ' of þe *F*ránkis mén
VIII, 4 Sir Édward sál *k*en ' ȝow ȝowre *c*réde.

In manchen Fällen fehlt die Allitteration vollständig, besonders in der Schweifreimstanze. Ziehen wir jedoch diejenigen Fälle ab, in denen der Stabreim durch feste Wortverbindungen, durch Formeln ersetzt wird, wie:
I, 60 Of *wilde Scottes* and als of *tame*,
VII, 28 Fader and Sun and Haly Gast,
*biche ne whelp* VIII, 78, *by night and day, Philip Valays Edward oure king*, so wird die Allitteration nicht sehr häufig vermisst.

Bei den bisherigen Angaben haben wir von dem kurzen Reimpaar (Lied III, Prolog zu VII) ganz abgesehen. Hier findet sich die Allitteration nur selten, besonders in gewissen Formeln: *trewly to tell*, *werldes wele, wele and wo, princes and popel, þe soth to say,* und am Anfange eines jeden Abschnittes:

III, 1 God þat schope both *s*e and *s*and
III, 49 *S*chipmen *s*one war efter *s*ent
III, 107 *L*istens now and *l*eues me
VII, 1 Men may *r*ede in *r*omaunce *r*ight
VII, 17 Þus haue I *m*ater for to *m*ake.

B. *Langzeile.*

1. Erster Halbvers. Vier Stäbe kommen nicht vor, öfter jedoch drei und zwar allitteriren:

α) Die Hebungen 1. 2. 3:

With *m*any *m*ody *m*an V, 42
Þat *s*omer *s*uld *s*chew him XI, 2;

β) 1. 3. 4:

*Wh*en þai sailed *w*est*w*ard X, 13
*B*oy with þi *b*lae *b*erd X. 19;

γ) 1. 2. 4:

*S*othe *s*awes and *s*ad V, 2;

diese Stellung kommt im Ganzen siebenmal vor.

δ) 2. 3. 4, was mir nur zweimal begegnet ist.

Der Fall, wo zwei Hebungen allitteriren, ist durch die zahlreichsten Beispiele vertreten und zwar am häufigsten die erste und dritte, demnächst die zweite und vierte, dann die erste und vierte, endlich (sehr selten) die erste und zweite.

Ein einziger Stab steht zumeist an erster, am seltensten an zweiter Stelle.

2. Zweiter Halbvers. Der Fall, dass alle drei Hebungen allitteriren, ist nicht gerade selten. Beispiele:

*w*ele *w*orth þe *wh*ile II, 5. 11 u. s. w.
mi *s*orow *s*uld *s*lake V. 4
for *w*o *w*ill he *w*epe XI, 12.

Auch hier sind zwei Stäbe das gewöhnliche, am häufigsten an erster und dritter Stelle. Ein einziger Stab steht zumeist an dritter, am seltensten an erster Stelle, was eine wichtige Abweichung von der ae. Regel involvirt.

Ein auf mehrere Zeilen sich erstreckender, bzw. vertheilter Stab ist auch hier zu constatiren, besonders da wo aus dem vorhergehenden Verse ein Wort wiederholt wird, aber auch sonst. Diese Erscheinung verbindet sich gelegentlich in eigenthümlicher Weise mit einer anderen, dass nämlich die Halbzeile nicht selten ihren besonderen Stabreim hat, wohl auch der Allitteration entbehrt.

X, 21 f. *C*um þou more on þat *c*oste, þi bale [1] sal bigin.
Þare *k*indels þi *c*are, *k*ene men sal þe *k*epe —

[1] Vielleicht *care* zu lesen?

V, 23 f. To *m*ete with þe Nor*m*ands þat fals war and fell,
Þat had *m*ent, if þai *m*ight, al Flandres to quell.

V, 31 f. Opon þe *m*orn efter, if I soth say,
A *m*eri *m*an, sir Robard out out of *M*orlay —

V, 57 f. To *w*ade *w*ar þo *w*reeches casten in þe brim;
Þe kaitefs come out of Fraunce at lere þam to swim.

C. *Doppelreim.*

I. *α*) aaa — bb
V, 42 With *m*any *m*ody *m*an þat thoght for to thrine
*β*) aa — bb
V, 13 *S*are it þam *s*merted þat ferd out of Fraunce
*γ*) aa — bbb
II, 11 He has *c*rakked ȝowre *c*roune, wele worth þe while

II. ab — ab
IX, 28 For at þe *N*euil cros *n*edes bud þam knele

III. abb — ab
X, 1 I *w*ald noght spare for to speke, *w*ist I to spede

IV. abb — bab
V, 20 Þai sent *E*dward to wit þat was in Ar*w*ell

V. ab — bba
II, 21 *F*alse wretche and forsworn, whider wiltou *f*are

VI. aba — bb
V, 43 *W*ele and stal*w*orthly stint he þat strive

VII. a — abb
V, 86 But *G*od and sir Edward *g*ert þaine bost blin

VIII. a — bba
V. 39 Sir Walter þe *M*awnay. God gif him *m*ede.

Und so kommen noch andere Combinationen vor.

Nicht selten fehlt einer der beiden Halbzeilen ein Stab, beiden zugleich nur in sehr vereinzelten Fällen.

Von den ae. Allitterationsgesetzen, ja überhaupt von einer festen Regel für die Allitteration sind bei Minot nur wenig Spuren zu finden, dagegen ist ihm ein lebhaftes Gefühl für jenes Kunstmittel und eine grosse Fertigkeit in der Handhabung desselben eigen.

Zum Schluss habe ich die Grundsätze zu formuliren, welche der Schreibung des Textes mit Bezug auf das tonlose und das stumme *e* zu Grunde liegen. Selbstverständlich habe ich ein tonloses *e* überall da ergänzt, wo es Sprachgebrauch und Metrum erforderten. Andrerseits habe ich in Uebereinstimmung mit den Bedürfnissen des Metrums consequent die Syncope vollzogen, sofern nicht Verschleifung oder Contraction möglich schien. Auslautendes stummes *-e* habe ich dagegen nur getilgt

1) wo zwei Bedingungen zusammentrafen a) unorganischer Charakter des *e*,[1] b) kein absehbarer Nutzen des Zeichens für die Deutung benachbarter Lautzeichen;

2) wo das *-e*, gleichviel ob organisch oder nicht, zur falschen Deutung benachbarter Lautzeichen verfüren könnte, z. B. habe ich *pris* statt *prise* geschrieben und *pres* (aus *presse*) statt *prese*, *price*, *prece* würde ich unangetastet gelassen haben;

3) im Auslaut von Adjectiven und Adverbien[2] zum Zweck, die gar nicht seltenen Fälle, wo das *-e* Silbe bildet, deutlich hervortreten zu lassen.

In Zusammensetzungen ist das *e* im Auslaut des ersten Glieds nach Analogie des einfachen Worts behandelt worden: daher zweisilbiges *boldly* neben dreisilbigem *boldely*, während *weleful* (Subst. *wele* + *ful*) selbstverständlich nur zwei Silben zählt. Im Uebrigen ist Gleichmässigkeit nur in den Wörtern, die zu derselben Reimbindung gehören, angestrebt worden.

[1] Wo die Möglichkeit einer Metathese vorlag wie in *slayne*, habe ich das *-e* belassen.

[2] Nur in *wele* Adv. habe ich das unorganische und stets stumme, aber regelmässig als Dehnungszeichen fungirende *-e* beibehalten.



# I.

## 1.

Trewe king, þat sittes in trone,
Vnto þe I tell my tale,
And vnto þe I bid a bone,
For þou ert bote of all my bale.
Als þou made midelerd and þe mone,
And bestes and briddes grete and smale,
Vnto me send þi socor sone,
And dresce my dedes in þis dale.

## 2.

In þis dale I droupe and dare,
For derne deds þat dose me dere.
Of Ingland had my hert gret care,
When Edward founded first to were.
Þe Franche men war frek to fare
Ogaines him, with scheld and spere;
Þai turned ogayn with sides sare,
And al þaire pomp noght worth a pere.

---

*Ueberschrift:* Lithes and I sall tell ȝow tyll þe bataile of Halidon hyll. 1 Trew 4 bute 6 bestes and fowles 7 socore 10 dern dedes þat done 11 grete

3.

A pere of pris es more sum tyde
Þan al þe bost of Normandye.
Þai sent þaire schippes on ilka side,
With flesch and wine and whete and rye.
With hert and hand, es noght at hide,
For to help Scotland gan þai hye.
Þai fled, and durst no dede habide,
And all þaire fare noght worth a flye.

4.

For all þaire fare, þai durst noght fight,
For dedes dint had þai slike dout;
Of Scotland had þai neuer sight,
Ay whils þai war of wordes stout.
Þai wald haue mend þam at þaire might,
And besy war þai þarobout.
Now God help Edward in his right,
Amen, and all his redy rowt!

5.

His redy rout mot Iesu spede,
And saue þam both by night and day;
Þat lord of heuyn mot Edward lede,
And maintene him als he wele may.
Þe Scottes now all wide will sprede,
For þai haue failed of þaire pray.
Now er þai darand all for drede,
Þat war bifore so stout and gay.

6.

Gay þai war, and wele þai thoght
On þe erle Morre and oþer ma;
Þai said it suld ful dere be boght,
Þe land þat þai war flemid fra;
Philip Valays wordes wroght,

---

17 prise 18 boste — Normondye 24 wurth 30 þare obout 39 dareand

And said he suld þaire enmys sla;
Bot all þaire wordes was for noght,
Þai mun be met if þai war ma.

7.

Ma manasings ȝit haue þai maked,
Mawgre mot þai haue to mede!
And many nightes als haue þai waked,
To dere all Ingland with þaire dede.
Bot loued be God! þe pride es slaked
Of þam þat war so stout on stede,
And sum of þam es leuid all naked,
Noght fer fro Berwik opon Twede.

8.

A litell fro þat forsaid toune,
Halydon hill þat es þe name,
Þare was crakked many a crowne
Of wilde Scottes and alls of tame;
Þare was þaire baner born all doune;
To mak slike bost þai war to blame:
Bot neuerþeles ay er þai boune
To wait Ingland with sorow and schame.

9.

Schame þai haue, als I here say;
At Donde now es done þaire daunce,
And wend þai most anoþer way,
Euyn þurgh Flandres into Fraunce.
On Filip Valays fast cri þai,
Þare for to dwell and him avaunce;
And nothing list þam þan of play,
Sen þam es tide þis sary chaunce.

10.

Þis sary chaunce þam es bitid,
For þai war fals and wonder fell;

---

49 manasinges 60 wild 62 boste 68 France 69 Valas 72 chance

For cursed caitefs er þai kid,
And ful of treson, soth to tell.
Sir Ion þe Comyn had þai hid,
In haly kirk þai did him qwell;
And þarfore many a Skottis brid
With dole er dight þat þai most dwell.

11.

Þare dwelled oure king, þe soth to saine,
With his menȝe a litell while;
He gaf god confort on þat plaine
To all his men, obout a myle.
All if his men war mekill of maine,
Euer þai douted þam of gile;
Þe Scottes gauds might nothing gaine,
For all þai stumbilde at þat stile.

12.

Þus in þat stowr þai left þaire liue,
Þat war bifore so proud in pres.
Iesu, for þi woundes fiue,
In Ingland help vs to haue pes.

---

75 caitefes 76 suth 81 suth 83 gude 87 gaudes — gain 89 stowre 90 prese 92 pese

# II.

1.

Skottes out of Berwik and of Abirdene,
At þe Bannokburn war ȝe to kene,
Þare slogh ȝe many sakles, als it was sene;
And now has king Edward wroken it, I wene.
It es wrokin, I wene, wele worth þe while;
War ȝow with þe Skottes, for þai er ful of gile.

2.

Whare er ȝe, Skottes of Saint Iohnes toune?
Þe bost of ȝowre baner es betin all doune;
When ȝe bosting will bede, sir Edward es boune
For to kindel ȝow care, and crak ȝowre crowne.
He has crakked ȝowre croune, wele worth þe while;
Schame bityde þe Skottes, for þai er full of gile.

3.

Skottes of Striflin war steren and stout,
Of God ne of gode men had þai no dout;
Now haue þai þe pelers priked obout,
Bot at þe last sir Edward rifild þaire rout.
He has rifild þaire rout, wele worth þe while;
Bot euer er þai vnder, bot gaudes and gile.

---

*Ueberschrift:* Now for to tell ȝow will I turn Of batayl of Banooburn. 5 wurth 6 War ȝit 8 boste 14 gude 17 wurth

4.

Rughfote riueling, now kindels þi care,
Berebag, with þi boste, þi biging es bare;
False wretche and forsworn, whider wiltou fare?
Busk þe vnto brig, and abide þare.
Þare, wretche, saltou won, and wery þe while;
Þi dwelling in Donde es done for þi gile.

5.

Þe Skot gase in burghes, and betes þe stretes,
All þise Inglis men harmes he hetes;
Fast makes he his mone to men þat he metes,
Bot fone frendes he findes þat his bale betes.
Fone betes his bale, wele worth þe while;
He uses all threting with gaudes and gile.

6.

Bot many man thretes and spekes ful ill,
Þat sum tyme war better to be stanestill.
Þe Skot in his wordes has wind for to spill,
For at þe last sir Edward sall haue al his will.
He had his will at Berwik, wele worth þe while;
Skottes broght him þe kays, bot get for þaire gile.

---

19 Rughfute 21 Fals 25 Skottes (Skotte *Ritson*) 29 Fune — wurth 34 sir *fehlt* 35 wurth 36 kayes

# III.

God, þat schope both se and sand,
Saue Edward, king of Ingeland,
Bothe body, saul, and lif,
And graunte him ioy withowten strif!
For mani men to him er wroth,
In Fraunce and in Flandres both;
For he defendes fast his right,
And þarto Jesu graunte him might,
And so to do, both night and day,
Þat yt may be to Goddes pay.

Oure king was cumen, trewly to tell,
Into Braband for to dwell.
Þe kayser Lowis of Bauere,
Þat in þat land þan had no pere,
He, and als his sunes two,
And oþer princes many mo,
Bisschoppes and prelats war þare fele,
Þat had ful mekill werldly wele,
Princes and pople, old and ȝung,
Al þat spac with Duche tung,

---

*Ueberschrift:* How Edward þe king come in Braband And toke homage of all þe land. 2 Ingland 3 Both 4 graute 8 grante 11 trely 12 Brabant 15 sons 17 prelates 19 ald — ȝong

All þai come with gret honowr
Sir Edward to saue and socour,
And proferd him, with all þayre rede,
For to hold þe kinges stede.

Þe duke of Braband, first of all,
Swore, for thing þat might bifall,
Þat he suld both day and night
Help sir Edward in his right,
In toun, in feld, in frith and fen.
Þis swore þe duke and all his men,
And al þe lords þat with him lend,
And þarto held þai vp þaire hend.
Þan king Edward toke his rest
At Andwerp, whare him liked best;
And þare he made his mone playne,
Þat no man suld say þarogayne.
His mone, þat was god and lele,
Left in Braband ful mekill dele;
And all þat land, vntil þis day,
Fars þe bet for þat iornay.

When Philip Valays herd of þis,
Þarat he was ful wroth, iwis.
He gert assemble his barounes,
Princes and lordes of many tounes.
At Pariss toke þai þaire counsail,
Whilk pointes might þam most avail;
And in all wise þai þam bithoght
To stroy Ingland, and bring to noght.

Schipmen son war after sent,
To here þe kinges cumandment;
And þe galaies men also,
Þat wist both of wele and wo.

---

21 grete honowre 22 socoure 24 hald 31 lordes 36 þare ogayne 39 vntill 40 þe better 41 Philip the Valas 45 counsaile 45 moste availe 49 sone

He cumand þan þat men suld fare
Til Ingland, and for no thing spare,
Bot brin and sla both man and wife,
And child, þat none suld pas with life.
Þe galaymen held vp þaire handes,
And thanked God of þir tiþandes.

At Hamton, als I vnderstand,
Come þe galayes vnto land,
And ful fast þai slogh and brend,
Bot noght so mekill als sum men wend.
For, or þai wened, war þai mett
With men þat son þaire laykes lett.
Sum was knokked on þe heuyd,
Þat þe body þare bileuid;
Sum lay starand on þe sternes,
And sum lay knokked out þaire hernes.
Þan with þam was none other gle,
Bot ful fain war þai þat might fle.
Þe galaymen, þe soth to say,
Most nedes turn anoþer way;
Þai soght þe stremis fer and wide,
In Flandres and in Seland syde.

Þan saw þai whare Cristofer stode,
At Aremouth, opon þe flode.
Þan went þai þeder all bidene,
Þe galaymen, with hertes kene,
Eight and forty galays, and mo,
And with þam als war tarets two,
And oþer many of galiotes,
With grete noumber of smale botes;
All þai houed on þe flode
To stele sir Edward mennes gode.

55 Till 56 childe 60 Gaylayes 64 sone 67 stareand 68 knoked 71 suth 76 Armouth — flude 77 went *Wright*] wen 78 galayes men 79 Viij. and xl. — tarettes 84 mens

Edward oure king þan was noght þere,
Bot son, when it come to his ere,
He sembled all his men full still,
And said to þam what was his will.
Ilk man made him redy þen,
So went þe king and all his men
Vnto þaire schips ful hastily,
Als men þat war in dede doghty.
Þai fand þe galaymen gret wone,
A hundreth euer ogaynes one.
Þe Inglis men þut þam to were
Ful boldely, with bow and spere;
Þai slogh þare of þo galaymen
Euer sexty ogaynes ten;
Þat sum ligges ȝit in þat mire
All heuidles, withowten hire.
Þe Inglis men war armed wele,
Both in yren and in stele;
Þai faght ful fast, both day and night,
Als lang als þam lasted might.
Bot galaymen war so many,
Þat Inglis men wex all wery;
Help þai soght, bot þare come none;
Þan vnto God þai made þaire mone.
Bot sen þe time þat God was born,
No a hundroth ȝere biforn,
War neuer men better in fight,
Than Ingliss men, whils þai had myght.
Bot sone all maistri gan þai mis;
God bring þaire saules vntil his blis,
And God assoyl þam of þaire sin,
For þe gode will þat þai war in! *Amen.*

---

Listens now, and leues me,
Who so liues þai sall se

---

86 sone 91 schippes 93 grete wane 94 hundereth — ane 96 baldly 97 galaies men 107 nane 108 mane 114 vntill 116 gude 118 lifes

Þat it mun be ful dere boght
Þat þir galaymen haue wroght.
Þai houed still opon þe flode,
And reued pouer men þaire gode;
Þai robbed, and did mekill schame,
And ay bare Inglis men þe blame.
Now Iesus saue all Ingeland,
And blis it with his haly hand! *Amen.*

---

122 gude 125 Ingland

# IV.

1.

Sir Edward, oure cumly king.
In Braband has his woning,
With mani cumly knight;
And in þat land, trewly to tell,
Ordaynes he still for to dwell
To time he think to fight.

2.

Now God, þat es of mightes mast,
Graunt him grace of þe Haly Gast,
His heritage to win!
And Mari, moder of mercy fre,
Saue oure king and his menȝe
Fro sorow and schame and syn!

3.

Þus in Braband has he bene,
Whare he bifore was seldom sene,
For to proue þaire iapes.
Now no langer wil he spare,
Bot vnto Fraunce fast will he fare,
To confort him with grapes.

1 Sir *fehlt* 5 Ordanis 7 maste 8 Grant — Gaste

4.

Furth he fered into Fraunce,
Iesus saue him fro mischaunce
And all his cumpany!
Þe nobil duc als of Braband
With him went into þat land,
Redy to lif or dy.

5.

Þan þe riche flour de lis
Gained þare ful litill pris,
Fast he fled for ferd;
Þe righte hair of þat cuntre
Es cumen, with all his knightes fre,
To schac him by þe berd.

6.

Sir Philip þe Valays,
With his men, in þo days
To bataile had he thoght;
He bad þam þam puruay
Withowten leng delay,
Bot he ne held it noght.

7.

He broght folk ful grete wone,
Euer seuyn ogaynes one,
Þat ful wele wapnid were;
Bot sone when he herd ascry
Þat king Edward was nere þarby,
Þan durst he noght cum nere.

8.

In þat morning fell a myst;
And when oure Ingliss men it wist,

---

19 ferd — France 20 God saue — mischance 22 nobill — als *fehlt* 25 floure de lice 26 Wan — prise 27 ferde 28 þe right aire 31 Valayse 32 dayes 33 batale 34 bad his men þam p. 35 lenger 38 Ay — oganis 40 whehe (?) (when *Ritson*) 43 mornig

It changed all þaire chere.
Oure king vnto God made his bone,
And God sent him god confort sone,
Þe weder wex ful clere.

9.

Oure king and his men held þe feld,
Stalworthly, with spere and scheld,
And thoght to win his right,
With lordes and with knightes kene,
And other doghty men bydene,
Þat war ful frek to fight.

10.

When sir Philip of Fraunce herd tell
Þat king Edward in feld wald dwell,
Þan gayned him no gle;
He traisted of no better bote,
Bot both on hors and on fote
He hasted him to fle.

11.

It semid he was ferd for strokes,
When he did fell his grete okes
Obout his pauilyoun.
Abated was þan all his pride,
For langer þare durst he noght bide,
His bost was broght all doun.

12.

Þe king of Beme had cares cold,
Þat was ful hardy and bold
A stede for to vmstride.

---

47 gude 49 felde 50 Stalworthy (Stalworthly *Ritson*, Stalwortly *Wright*, *Morris & Skeat*) — schelde 55 France 56 walld 63 pauilyoune 66 doune 67 colde 68 ful *Ritson*] fur 69 for *fehlt*

He and þe king als of Nauerne
War faire felid in þe ferne,
Þaire heuides for to hide.

13.

And leues wele, it es no lye,
Þe feld it hat Flamengerye
Þat king Edward was in,
With princes þat war stif and bold,
And dukes þat war doghty told
In batayle to bigin.

14.

Þe princes, þat war riche on row,
Gert nakers strike and trumpes blow,
And made mirth at þaire might.
Both alblast and many a bow
War redy railed opon a row,
And ful frek for to fight.

15.

Gladly þai gaf mete and drink,
So þat þai suld þe better swink,
Þe wight men þat þar ware.
Sir Philip of Fraunce fled for dout,
And hied him hame with all his rout;
Coward, God gif him care!

16.

For þare þan had þe lely flowr
Lorn all hally his honowr,
Þat sogat fled for ferd;
Bot oure king Edward come ful still,
When þat he trowd no harm him till,
And keped him in þe berd.

70 He and *fehlt, von Ritson ergänzt* 71 feld — ferene 72 heuiddes 74 þe felde hat Flemangrye 76 ande bolde 77 tolde 79 raw 80 blaw 90 giff 91 flowre 92 halely — honowre 95 trowed 96 berde

# V.

1.

Minot with mowth had menid to make
Sothe sawes and sad for sum mennes sake,
Þe wordes of sir Edward makes me to wake,
Wald he salue vs sone, mi sorow suld slake.
War mi sorow slaked, sone wald I sing:
When God will, sir Edward sal us bote bring.

2.

Sir Philip þe Valays cast was in care,
And said sir Hugh Kyret to Flandres suld fare.
And haue Normandes inogh to leue on his lare,
All Flandres for to brin, and mak it all bare;
Bot, vnkinde coward! wo was him þare;
When he sailed in þe Swin, it sowed him sare.
Sare it þam smerted þat fered out of Fraunce;
Þare lered Inglis men þam a newe daunce.

3.

Þe burias of Bruges ne war noght to blame;
I pray Iesu saue þam fro sin and fro schame!
For þai war sone at þe Sluys all by a name,
Whare many of þe Normands tok mekill grame.

*Ueberschrift:* Lithes and þe bataiƚ I sal bigyn Of Inglisch men and Normandes in þe Swyn. 2 Suth — mens 5 sune 6 bute 7 Valas 9 Normondes 10 for *fehlt* 11 vnkind 13 ferd — France 14 new 15 buriase — Bruge 17 Sluse 18 Normandes

4.

When Bruges and Ipres herof herd tell,
Þai sent Edward to wit, þat was in Arwell;
Þan had he no liking langer to dwell,
He hasted him to þe Swin with seriantes snell,
To mete with þe Normands þat fals war and fell.
Þat had ment, if þai might, al Flandres to quell.

5.

King Edward vnto sail was ful sone dight,
With erles and barouns, and many kene knight.
Þai come byfor Blankebergh on Saint Iones night.
Þat was to þe Normands a wel sary sight;
Ʒit trumped þai and dannced, with torches ful bright,
In þe wilde waniand was þaire hertes light.

6.

Opon þe morn efter, if I soth say,
A meri man, sir Robard out of Morlay,
A half eb in þe Swin soght he þe way;
Þare lered men þe Normands at bukler to play.
Helpid þam no prayer þat þai might pray,
Þe wrecches er wonnen, þaire wapin es oway.

7.

Þe erl of Norhamton helpid at þat nede,
Als wis man of wordes and worthli in wede;
Sir Walter þe Mawnay, God gif him mede!
Was bold man of body in batayl to bede.

8.

Þe duc of Lankaster was dight for to driue,
With many mody man þat thoght for to thriue;
Wele and stalworthly stint he þat striue,

19 Brug — Ipyre — hereof 22 sergantes 23 Nomandes 25 sune 26 barons 27 Ions 28 Normondes — well 31 suth 34 Normandes 36 wreches es w. 37 erle 38 wise 40 man *fehlt*

Þat few of þe Normands left þai oliue.
Fone left þai oliue, bot did þam to lepe;
Men may find by þe flode a hundreth on hepe.

9.

Sir William of Klinton was eth for to knaw;
Mani stout bachilere broght he on raw;
It semid with þaire schoting als it war snaw.
Þe bost of þe Normands broght þai ful law.
Þaire bost was abated, and þaire mekil pride.
Fer might þai noght fle, bot þare bud þam bide.

10.

Þe gode erl of Glowceter, God mot him glade!
Broght many bolde men with bowes ful brade;
To biker with þe Normands boldely þai bade,
And in middes þe flode did þam to wade.
To wade war þo wrecches casten in þe brim;
Þe kaitefs come out of Fraunce at lere þam to swim.

11.

I prays Iohn Badding als one of þe best;
Faire come he sayland out of þe southwest;
To proue of þa Normands was he ful prest,
Til he had foghten his fill, he had neuer rest.

12.

Iohn of Aile of þe Sluys, with scheltron ful schene,
Was cumen into Cagent cantly and kene;
Bot sone was his trumping turned to tene,
Of him had sir Edward his will, as I wene.

13.

Þe schipmen of Ingland sailed ful swithe.
Þat none of þe Normands fro þam might skrithe;

44 Normandes 46 a c. 47 Wiliam 50 Normandes 52 þaire 53 gude erle 54 bold 55 Normandes baldely 58 France 60 suth west 61 Normandes 62 Till 64 comen 65 But 67 swith 68 Normandes - skrith

Who so kouth wele his craft þare might it kithe;
Of al þe god þat þai gat gaf þai no tithe.

14.

Two hundreth and mo schippes on þe sandes
Haued oure Inglis men wonnen with þaire handes,
Þe kogges of Ingland war broght out of bandes,
And als þe Cristofir, þat in þe streme standes.
In þat stound þai stode with stremers ful still,
Til þai wist full wele sir Edwardes will.

15.

Sir Edward, oure gode king, worthli in wall,
Faght wele on þat flode, faire mot him fall!
Als it es custom of king to confort þam all,
So thanked he godely þe grete and þe smal.
He thanked þam godely, God gif him mede!
Þus come oure king in þe Swin til þat gode dede.

16.

Þis was þe bataile þat fell in þe Swin,
Where many Normandes maked mekill din.
Wele war þai armed vp to þe chin;
Bot God and sir Edward gert þaire bost blin.
Þus blinned þaire bost, als we wele ken;
God assoyle þaire sawls! sais all, Amen!

---

69 kith 70 gude 72 Had — won 73 was 74 also 76 Till 77 gude — wurthi 78 flude 80 gudely — small 81 gudely 82 till — gude 84 made 86 boste 87 boste 88 sais *Ritson*] said

# VI.

1.

Towrnay, ȝow has tight
To timber trey and tene
A bare with brenis bright,
Es broght opon ȝowre grene —
Þat es a semly sight —
With scheltrons faire and schene.
Þi domes day es dight,
Bot þou be war, I wene.

2.

When all yowre wele es went,
Ȝowre wo wakkins ful wide,
To sighing er ȝe sent
With sorow on ilka syde,
Ful rewfull es ȝowre rent,
All redles may ȝe ride;
Þe harms þat ȝe haue hent
Now may ȝe hele and hide.

3.

Hides and helis als hende,
For ȝe er cast in care;
Ful few find ȝe ȝowre frende,

---

*Ueberschrift:* Herkins how king Edward lay With his men bifor Tournay. 1 Towrenay 3 bore — brenis ? *Wright im Gloss.*] brems 5 semely 6 schilterouns 15 harmes

For all ȝowre Frankis fare.
Sir Philip sal ȝow schende,
Whi leue ȝe at his lare?
No bowes er for ȝow bende;
Of blis ȝe er all bare.

4.

All bare er ȝe of blis,
No bost may be ȝowre bote;
All mirthes mun ȝe mis;
Oure men sal with ȝow mote,
Who sal ȝow clip and kys,
All fall ȝowre folk to fote.
A were es wroght, iwis,
Ȝowre walles with to wrote.

5.

Wrote þai sal ȝowre den,
Of dints ȝe may ȝow dowt;
Ȝowre bigings sal men bren,
And breke ȝowre walles obout.
Ful redles may ȝe ren,
With all ȝowre rewful rout;
With care men sal ȝow ken
Edward ȝowre lord to lout.

6.

To lout ȝowre lord in land
With list men sal ȝow lere;
Ȝowre harmes cumes at hand,
Als ȝe sal hastly here.
Now frendschip suld ȝe fand
Of sir Philip ȝowre fere,
To bring ȝow out of band,
Or ȝe be broght on bere.

---

21 sall (*Ebenso* 28. 29. 35. 39. 42. 44) 23 No bowes now thar ȝow bende 33 dene 34 dintes 35 biginges — brene 41 ȝow (ȝowre *Ritson*) 45 fande

7.

On bere when ȝe er broght,
Þen cumes Philip to late;
He hetes, and holds ȝow noght,
With hert ȝe may him hate.
A bare now has him soght
Til Tournay þe right gate,
Þat es ful wele bithoght
To stop Philip þe strate,
Ful still;
Philip was fain he moght
Graunt sir Edward his will.

8.

If ȝe will trow mi tale,
A duke toke leue þat tide,
A Braban brewd þat bale,
He bad no langer bide;
Giftes grete and smale
War sent him on his side.
Gold gert all þat gale,
And made him raply ride
Til dede.
In hert he was vnhale,
He come þare most for mede.

9.

King Edward, frely fode,
In Fraunce he will noght blin
To mak his famen wodo
Þat er wonand þarin.
God, þat rest on rode
For sake of Adams syn,
Strenkith him main and mode,
His reght in Fraunce to win
And haue.
God graunte him graces gode,
And fro all sins vs saue! *Amen.*

---

51 haldes 54 Till Turnay 61 tuke 62 brwed 67 rapely 68 Till 70 meste 74 þarein 77 maine 78 France 80 grante

# VII.

Men may rede in romaunce right
Of a gret clerk þat Merlin hight;
Ful many bokes er of him writen,
Als þir clerkes wele may witen;
And ȝit in many priue nokes
May men find of Merlin bokes.
Merlin said þus with his mowth,
Out of þe north into þe sowth
Suld cum a bare ouer þe se,
Þat suld mak many man to fle;
And in þe se, he said ful right,
Suld he schew ful mekill might;
And in Fraunce he suld bigin,
To mak þam wroth þat er þarin;
Vntil þe se his taile reche sale,
All folk of Fraunce to mekill bale.
Þus haue I mater for to make,
For a nobil princes sake.
Help me God, my wit es thin.
Now Laurence Minot will bigin.

1.

A bare es broght on bankes bare,
With ful batail bifor his brest;

---

*Ueberschrift:* How Edward at Hogges vnto land wan And rade thurgh France or euer he blan. 1 romance 2 grete 3 wreten 4 witten 13 France 14 wrath — þarein 15 Vntill 16 France 18 nobill prince 21 A bore

For Iohn of Fraunce will he noght spare
In Normandy to tak his rest,
With princes þat er proper and prest.
Alweldand God, of mightes mast,
He be his beld, for he mai best,
Fader, and Sun, and Haly Gast.

2.

Haly Gast, þou gif him grace
Þat he in god time may bigin,
And send to him both might and space
His heritage wele for to win;
And sone assoyl him of his sin,
Hende God, þat heried hell.
For Fraunce now es he ontred in,
And þare he dightes him for to dwell.

3.

He dwellod þare, þe soth to tell,
Opon þe coste of Normandy.
At Hogges fand he famen fell,
Þat war all ful of felony;
To him þai maked gret maistri,
And proued to ger þe bare abyde.
Thurgh might of God and mild Mari,
Þe bare abated all þaire pride.

4.

Mekill pride was þare in pres,
Both on pencel and on plate,
When þe bare rade withouten res
Vnto Cane þe graythest gate.
Þare fand he folk bifor þe ȝate
Thretty thowsand stif on stede.
Sir Iohn of Fraunce come al to late;
Þe bare has gert þaire sides blede.

---

23 France 24 Normondy 26 maste 28 Gaste 29 Gaste
30 gude 35 France 37 suth 38 Normondy 41 makked grete
45 prese 46 pencell 47 rese 51 France



5.

He gert þam blede, if þai war bold,
For þare was slayne and wounded sore
Thretty thowsand trewly told,
Of pitaile was þare mekill more;
Knightes war þare wele two score,
Þat war new dubbed to þat daunce;
Helm and heuyd þai haue forlore,
Þan misliked Iohn of Fraunce.

6.

More misliking was þare þen,
For fals tresoun alway þai wroght;
Bot, fro þai met with Inglis men,
All þaire bargan der þai boght.
Inglis men with site þam soght,
And hastily quit þam þaire hire,
And at þe last forgat þai noght,
Þe toun of Cane þai sett on fire.

7.

Þat fire ful many folk gan fere,
When þai se brandes o ferrum fly;
Þis haue þai wonnen of þe were,
Þe false folk of Normandy.
I sai ȝow lely how þai ly
Dungen doun all in a daunce;
Þaire frendes may ful fair forþi
Pleyn þam vntil Iohn of Fraunce.

8.

Franche men put þam to pine
At Cressy, when þai brak þe brig;

53 þam *fehlt, in den Specimens ergänzt* — bolde 55 tolde 58 dance 60 France 61 misliling (misliking *Ritson, Wright*) 62 treson 64 dere 70 flye 71 wonen 72 fals — Normundy 73 lye 74 Dongen 75 faire 76 vntill — France

Þat saw Edward with both his ine,
Þan likid him no leng to lig;
Ilk Inglis man on oþers rig,
Ouer þat water er þai went;
To batail er þai boldly big,
With brade ax and with bowes bent.

9.

With bended bows þai war ful bold
For to fell of þe Frankisch men;
Þai gert þam lig with cares cold,
Ful sari was sir Philip þen.
He saw þe toun o ferrum bren,
And folk for ferd war fast fleand;
Þe teres he lete ful rathly ren
Out of his eghen, I vnderstand.

10.

Þan come Philip, ful redy dight,
Toward þe toun with all his rowt,
With him come mani a kumly knight,
And all vmset þe bare obout.
Þe bare made þam ful law to lout,
And delt þam knokkes to þaire mede:
He gert þam stumbil þat war stout;
Þare helpid nowþer staf ne stede.

11.

Stedes strang bileuid still
Biside Cressy opon þe grene.
Sir Philip wanted all his will,
Þat was wele on his sembland sene.
With spere and schelde and helmes schene,

---

80 langer 83 baldly 85 bent bowes — bolde 87 colde 99 stumbill 101 strong

Þe bare þan durst þai noght habide.
Þe king of Beme was cant and kene,
Bot þare he left both play and pride.

12.

Pride in pres ne prais I noght,
Omang þir princes prowd in pall;
Princes suld be wele bithoght,
When kinges þam til counsail call.
If he be rightwis king, þai sal
Maintene him both night and day,
Or elles lat his frendschip fall
On faire manere, and fare oway.

13.

Oway es all þi wele, iwis,
Franche man, with all þi fare;
Of murning may þou neuer mys,
For þou ert cumberd all in care.
With speche ne moght þou neuer spare
To speke of Ingliss men despite;
Now haue þai made þi biging bare,
Of all þi catel ertou quite.

14.

Quite ertou, þat wele we knaw,
Of catel and of drewris dere.
Þarfore lies þi hert ful law,
Þat are was blith als brid on brere.
Inglis men sal ȝit to ȝere
Knok þi palet or þou pas,
And mak þe polled like a frere;
And ȝit es Ingland als it was.

---

109 prese 112 kinges suld þam — til] till *Wright*, tyll *Ritson*, toll *HS* 113 sall 115 els to lat 119 murnig 124 catell (*Ebenso* 126) 129 sall

15.

Was þou noght, Franceis, with þi wapin,
Bitwixen Cressy and Abvyle,
Whare þi felaws lien and gapin,
For all þaire treget and þaire gile?
Bisschoppes war þare in þat while,
Þat sungen all withouten stole.
Philip þe Valays was a file,
He fled, and durst noght tak his dole.

16.

Men delid þare ful mani a dint
Omang þe gentil Genuays;
Ful many man þaire liues tint,
For luf of Philip þe Valays.
Vnkind he was and vncurtays,
I prais nothing his puruiaunce;
Þe best of Fraunce and of Artays
War al todungyn in þat daunce.

17.

Þat daunce with treson was bygun,
To trais þe bare with sum fals gyn.
Þe Franche men said, 'All es won.
Now es it tyme þat we bigin;
For here es welth inogh to win,
To make us rich for euermare.'
Bot, thurgh þaire armure thik and thin,
Slaine þai war, and wounded sare.

18.

Sare þan sighed sir Philip,
Now wist he neuer what him was best,
For he es cast doun with a trip;

138 songen 139 Valas 142 gentill Geneuayse 145 vncurtayse 146 puruiance 147 France — Artayse 148 to dongyn 151 wun 154 riche — euermore 156 sore

In Iohn of Fraunce was all his trest,
For he was his frend faithfulest,
In him was full his affiaunce:
Bot sir Edward wald neuer rest,
Or þai war feld, þe best of Fraunce.

19.

Of Fraunce was mekill wo, iwis,
And in Paris, þa high palays.
Now had þe bare with mekill blis
Bigged him bifor Calais.
Heres now how þe romaunce sais,
How sir Edward, oure king with croune,
Held his sege, bi nightes and dais,
With his men bifor Calays toune.

---

160 France es 162 affiance 164 France 165 France 169 romance

# VIII.

1.

Calais men, now mai ye care.
And murning mun ȝe haue to mede;
Mirth on mold get ȝe no mare,
Sir Edward sal ken ȝow ȝowre crede.
Whilum war ȝe wight in wede,
To robbing rathly for to ren;
Mend ȝow sone of ȝowre misdede,
Ȝowre care es cumen, will ȝe it ken.

2.

Kend it es how ȝe war kene
Al Inglis men with dole to dere;
Þaire godes toke ȝe al bidene,
No man born wald ȝe forbere;
Ȝe spared noght with swerd ne spere
To stik þam, and þaire gods to stele.
With wapin and with ded of were
Þus haue ȝe wonnen werldes wele.

3.

Weleful men war ȝe, iwis;
Bot fer on fold sal ȝe noght fare.

---

*Ueberschrift:* How Edward, als þe romance sais, held his sege bifor Calais. 4 sall (*Ebenso* 18) 11 gudes 14 gudes

A bare sal now abate ȝowre blis,
And wirk ȝow bale on bankes bare.
He sal ȝow hunt, als hound dose hare,
Þat in no hole sal ȝe ȝow hide;
For all ȝowre speche will he noght spare,
Bot bigges him right by ȝowre side.

4.

Biside ȝow here þe bare biginnes
To big his bour in winter tyde;
And all bityme takes he his innes
With semly seriantes him biside.
Þe word of him walkes ful wide,
Iesu saue him fro mischaunce!
In bataill dar he wele habide
Sir Philip and sir Iohn of Fraunce.

5.

Þe Franche men er fers and fell,
And mase gret dray when þai er dight;
Of þam men herd slike tales tell,
With Edward think þai for to fight,
Him for to hold out of his right,
And do him treson with þaire tales.
Þat was þaire purpos, day and night,
Bi counsail of þe cardinales.

6.

Cardinals, with hattes rede,
War fro Calays wele thre myle;
Þai toke þaire counsail in þat stede,
How þai might sir Edward bigile.
Þai lended þare bot litill while,
Til Franche men to graunte þaire grace.
Sir Philip was founden a file,
He fled, and faght noght in þat place.

---

21 sall — als hund 22 sall 25 bigins 26 boure 27 ines 28 segantes 30 mischance 32 France 34 grete 37 hald 41 Cardinales 46 Till — grante 47 funden

7.

In þat place þe bare was blith,
For all was fun þat he had soght,
Philip þe Valays fled ful swith,
With þe batail þat he had broght.
For to haue Calays had he thoght,
All at his leding, loud or still;
Bot all þaire wiles war for noght,
Edward wan it at his will.

8.

Lystens now, and ȝe may lere,
Als men þe soth may vnderstand;
Þe knightes þat in Calais were
Come to sir Edward sar wepand,
In kirtell on, and swerd in hand,
And cried, 'Sir Edward, þine we are;
Do now, lord, bi law of land,
Þi will with vs for euermare.'

9.

Þe nobil burias and þe best
Come vnto him to haue þaire hire;
Þe comun pople war ful prest
Rapes to bring obout þaire swire.
Þai said all, 'Sir Philip, oure syre,
And his sun, sir Iohn of Fraunce.
Has left vs ligand in þe mire,
And broght vs till þis doleful daunce.

10.

Oure horses, þat war faire and fat,
Er etin vp ilkone bidene;
Haue we nowþer conig ne cat,

50 funden 51 Valas 54 ledeing 58 suth 60 sare wepeand 61 kirtell one 62 we *fehlt, ergänzt von Ritson* 65 nobill burgase 67 pupel 70 France 72 dance

Þat þai ne er etin, and houndes kene,
All er etin vp ful clene,
Es nowþer leuid biche ne whelp;
Þat es wele on oure sembland sene,
And þai er fled þat suld vs help.'

11.

A knight þat was of gret renown,
Sir Iohn de Viene was his name,
He was wardain of þe toun,
And had done Ingland mekill schame.
For all þaire boste þai er to blame,
Ful stalworthly þare haue þai striuyn,
A bare es cumen to mak þam tame,
Kayes of þe toun to him er giuen.

12.

Þe kaies er ȝolden him of þe ȝate,
Lat him now kepe þam if he kun;
To Calais cum þai all to late,
Sir Philip and sir Iohn, his sun.
Al war ful ferd þat þare ware fun,
Þaire leders may þai barly ban.
All on þis wise was Calais won;
God saue þam þat it sogat wan!

76 hundes 81 grete renowne 83 wardaine — toune 86 streuyn
88 gifen 94 barely 96 won (?)

# IX.

1.

Sir Dauid þe Bruse was at distaunce,
When Edward þe Baliolf rade with his launce;
Þe north end of Ingland teched him to daunce,
When he was met on þe more with mekill mischaunce.
Sir Philip þe Valays may him noght avaunce;
Þe flowres þat fair war er fallen in Fraunce.
Þe floures er now fallen þat fers war and fell;
A bare with his bataille has done þam to dwell.

2.

Sir Dauid þe Bruse said he suld fande
To ride thurgh all Ingland, wald he noght wande;
At þe Westminster hall suld his stedes stande,
Whils oure king Edward war out of þe lande.
Bot now has sir Dauid missed of his merkes,
And Philip þe Valays, with all þaire grete clerkes.

*Ueberschrift:* Sir Dauid had of his men grete loss With sir Edward at þe Neuil cross. 1 distance 2 Baliolfe — lance 4 mis-chance 5 Valayse — avance 6 faire 9 fonde 10 wonde 11 stonde 12 londe 13 But

3.

Sir Philip þe Valais, soth for to say,
Sent vnto sir Dauid, and faire gan him pray
At ride thurgh all Ingland, þaire famen to flay,
And said, none es at hame to let hym þe way.
None lettes him þe way, to wende whare he will;
Bot with schipherdstaues fand he his fill.

4.

Fro Philip þe Valais was sir Dauid sent,
All Ingland to win, fro Twede vnto Trent;
He broght mani berebag with bow redy bent;
Þai robbed and þai reued, and held þat þai hent.
It was in þe waniand þat þai furth went;
For couaitise of catail þo schrewes war schent.
Schent war þo schrewes, and ailed vnsele;
For at þe Neuil cros nedes bud þam knele.

5.

At þe ersbisschop of Ȝork now will I bigyn,
For he may with his right hand assoyl vs of syn.
Both Dorem and Carlele þai wald neuir blin
Þe wirschip of Ingland with wapen to win.
Mekill wirschip þai wan, and wele haue þai waken;
For syr Dauid þe Bruse was in þat tyme taken.

6.

When sir Dauid þe Bruse satt on his stede,
He said of all Ingland haued he no drede;
Bot hende Iohn of Coupland, a wight man in wede,
Talked to Dauid, and kend him his crede.
Þare was sir Dauid so dughty in his dede,
Þe faire tour of London haued he to mede.

15 suth 17 all *fehlt* — fomon 18 home 19 lotes — whore
26 Fro — cataile 32 wappen 34 Bruse 37 hinde 40 toure

7.

Son þan was sir Dauid broght vnto þe tour,
And William þe Dowglas, with men of honowr.
Full swith redy seruis fand þai þare a schowr;
For first þai drank of þe swete, and senin of þe sowr.

8.

Þan sir Dauid þe Bruse makes his mone,
Þe faire croun of Scotland haues he forgone.
He loked furth into Fraunce, help had he none
Of sir Philip þe Valais, ne ȝit of sir Iohn.

9.

Þe pride of sir Dauid bigan fast to slaken;
For he wakkind þe were þat held him self waken.
For Philyp þo Valais had he brede baken,
And in þe tour of Londen his innes er taken.
To be both in a place þaire forward þai numen;
Bot Philip þare fayled, and Dauid es cumen.

10.

Sir Dauid þe Bruse on þis manere
Said vnto sir Philip al þir sawes þus sere:
'Philip þe Valais, þou made me be here;
Þis es noght þe forward we made are to ȝere.
Fals es þi forward, and euyll mot þou fare;
For þou and sir Iohn, þi sun, has kast me in care.'

11.

Þe Skottes, with þaire falshede, þus went þai obout
For to win Ingland, whils Edward was out.
For Cuthbert of Dorem haued þai no dout;
Þarfore at þo Neuel cros law gan þai lout.
Þare louted þai law, and leued allane.
Þus was Dauid þe Bruse into þe tour tane.

---

41 Sone — toure 42 honowre 43 schowre 44 sowre 46 coroun 47 luked — France 49 bigon 51 Valaise 52 toure — ines 53 nomen 54 fayled þare 60 son haues 64 þe *fehlt* 66 toure

# X.

1.

I wald noght spare for to speke, wist I to spede,
Of wighte men with wapin and worthly in wede,
Þat now er driuen to dale, and ded all þaire dede;
Þai sail in þe seeground fissches to fede.
Fele fissches þai fede, for all þaire grete fare;
It was in þe waniand þat þai come þare.

2.

Þai sailed furth in þe Swin in a somers tyde,
With trumpes and taburns, and mekill oþer pride.
Þe word of þo weremen walked full wide;
Þe godes þat þai robbed, in holl gan þai hide.
In holl þan þai hided grete welthes, als I wene,
Of gold and of siluer, of skarlet and grene.

3.

When þai sailed westward, þo wighte men in werre,
Þaire hurdis and þaire ankers hanged þai on herre.
Wighte men of þe west neghed þam nerre,

---

*Ueberschrift:* How king Edward and his menȝe Met with þe Spaniardes in þe see. 2 wight 4 see gronde 8 trompes 9 werkmen (weremen *Ritson*) 10 gudes — þai it hido (thai hide *Ritson*) 13 wight — were 14 and *fehlt* — here 15 Wight — nerr

And gert þam snaper in þe snare, flit might þai no ferre.
Fer might þai noght flit, bot þare most þai fine,
And þat bifore þai reued þan most þai tyne.

4.

Boy, with þi blac berd, I rede þat þou blin,
And sone set þe to schriue with sorow of þi syn.
If þou were on Ingland, noght saltou win;
Cum þou more on þat coste, þi bale sal bigin.
Þare kindels þi care, kene men sal þe kepe,
And do þe dye on a day, and dump in þe depe.

5.

Ȝe broght out of Bretayne ȝowre custom with care;
Ȝe met with þe marchands, and made þam ful bare.
It es resoun and right þat ȝe euil fare,
When ȝe wald in Ingland lere of a newe lare.
Newe lare sal ȝe lere, sir Edward to lout;
For when ȝe stode in ȝowre strenkth, ȝe war all to stout.

---

16 flit *fehlt* — no ferr   18 þat þai bifore   22 sall (*Ebenso* 23. 29)   24 domp   26 marchandes   27 gude reson — euill misfare   29 Now — ser (sir *Ritson*)   30 strenkith

# XI.

1.

War þis winter oway, wele wald I wene
Þat sumer suld schew him in schawes ful schene;
Both þe lely and þe lipard suld geder on a grene.
Mari, haue minde of þi man, þou wote wham I mene.
Lady, think what I mene, I mak þe my mon,
Þou wreke god king Edward on wikked syr Iohn.

2.

Of Gynes ful gladly now will I bigin,
We wote wele þat woning was wikked for to win.
Crist, þat swelt on þe rode for sake of mannes syn,
Hold þam in gode hele þat now er þarin!
Inglis men er þarin, þe kastel to kepe,
And Iohn of Fraunce es so wroth, for wo will he wepe.

3.

Gentil Iohn of Doncaster did a bolde dede;
When he come toward Gines to ken þam þaire crede,
He stirt vnto þe castel withowten any stede,
Of folk þat he fand þare haued he no drede.
Dred in hert had he none of all he fand þare,
Faine war þai to fle, for all þaire grete fare.

*Ueberschrift:* How gentill sir Edward with his grete engines Wan with his wight men þe castell of Gynes. 2 somer 4 whote 5 mone 6 gude 9 mannes 10 Hald — gude — þarein 11 þarein — kastell 12 France 13 Gentill — a ful balde 15 castell

4.

A leþerin ledderr, and a lang line,
A smal bote was þarby, þat put þam fro pine.
Þe folk þat þai fand þare was fain for to fyne;
Son þaire diner was dight, and þare wald þai dine.
Þare was þaire purpos to dine and to dwell,
For treson of þe Franche men þat fals war and fell.

5.

Say now, sir Iohn of Fraunce, how saltou fare,
Þat both Calays and Gynes has kindeld þi care?
If þou be man of mekil might, lepe vpon þi mare,
Take þi gate to Gines, and grete þam wele þare.
Þare gretes þi gestes, and wendes with wo;
King Edward has wonnen þe kastel þam fro.

6.

Ȝe men of Saint Omers, trus ȝe þis tide,
And puttes out ȝowre pauiliowns with ȝowre mekill pride;
Sendes efter Iohn of Fraunce to stand by ȝowre syde;
A bare es boun to biker, þat wele dar habyde.
Wele dar he habide bataile to bede;
And of ȝowre sir Iohn of Fraunce haues he no drede.

7.

God saue sir Edward in euerilka nede,
And he þat will noght so, euil mot he spede!
And len oure sir Edward his life wele to lede,
Þat he may at his ending haue heuin til his mede.
*Amen.*

20 small 21 faine 22 Sono 23 purposo 25 France 28 vnto Gines 30 wonen — kastell 32 pauiliownes 33 sir Iohn 34 boun ȝow to biker 37 sir Edward his right in 40 till

# ANMERKUNGEN.

I 2 Zu dem Gebrauch des Worts *tale* vgl. Pearl 257 *Syr ȝe haf ȝour tale myse-tente To say ȝowr pearl is al away.*

6 Ohne die Aenderung von *fowles* in *briddes* würde dieser Vers — als der einzige in der Strophe — der Allitteration ganz entbehren. Es ist nicht anzunehmen, dass Minot die bequeme, naheliegende Formel *bestes and briddes* verschmäht habe.

9 *droupe and dare*, vgl. Altengl. Dichtungen ed. Böddeker, W. L. X, 80 *For hire loue y droupne ant dare*; The Erl of Tolous 556 *Y droup, y dare night and day*; Wright, Political poems and songs I, 250 *Whou thai made lordes droupe and dare.*

10 *þat dose me dere*] HS. *þat done me dere.* Vgl. Einl. S. XXIV.

15 *þai turned ogayn with sides sare*; vgl. VII, 52 *þe bare has gert þaire sides blede*: Hornch. 73 *Mani sides suld be bibled.*

23 *habide*, vgl. VII, 42; XI, 35. Das Verbum steht mit und ohne Objekt. *bataile abide* ist eine in me. Epen oft vorkommende allitt. Formel, vergl. Sir Tristrem 1445; Horn Ch. 23; Aytown, The ballads of Scotland pag. 70. Ohne Objekt z. B. The Erl of Tolous 129 *So boldly they can abyde.* In der einfachen Bedeutung 'verweilen' II, 22. Dieselbe Bedeutung wie *abide* hat auch *bide*, s. IV, 65; VI, 63.

24 Zu *fare* s. Mätzners Anmerkung, vgl. auch Chaucers Reeves Tale 79. *Frankis fare* VI, 20 hat mit der Münze Frank, woran Ritson und Wright denken, nichts zu thun; es heisst 'französisches Gebahren', vergl. Sir Gaw. 1116 *and syþen, with frenkisch fare and fele fayre loteȝ, þai stoden, and stemed, and stilly speken, kysten ful comlyly, and kaȝten her leue.* Zu vergl. ist auch das mhd. *fuore.*

26 *slike*, ebenso 62 und VIII, 35, geht auf altn. *slíkr* zurück; Formen wie *swilk* (Yorkshire) oder *swiche, suche* auf ae. *swylc.*

59 *crak many a crowne* oder *crownes many* u. s. w. ist eine dem Me. geläufige allitt. Verbindung: Sir Tristrem 887 f. *Crounes þai gun crake Mani*; Erl of Tol. 72 *Was crakydd many a crown*. Vgl. Minot II, 10.

72 *Sen* ist hier Conjunction; als Präposition ist es III, 109 gebraucht: *Bot sen þe time þat God was born*. Hampole und andere narthumbr. Dichter verwenden das Wort nur als Conj.; im Schottischen tritt es als Adv. und als Praepos. auf. Das Adv. ist bei Minot *senin*: IX, 44 *For first þai drank of þe swete and senin of þe sowr*.

75 *cursed caitefs*. Ein anderes im Norden gebräuchliches Wort für *to curse* ist *to wery*: Cursor Mundi 920 hat das nördl. Cott. Ms. *The world es werid all with sin*, das südl. Tr. Ms. *cursed all with sin*. Minot gebraucht beide Worte im Stabreim, hier *cursed caitefs*, II, 23 *wery þe while*.

II 6 Die überlieferte Lesart scheint sinnlos. *War ȝow with þe Skottes* = 'hütet euch vor den Schotten!' Vgl. ae. Gen. 236 *wariað inc wið þone wæstm!*

15 *Now haue þai þe pelers priked obout*. *priked* erklärt Mätzner richtig = 'spurred, rode'. *pelers* sind wohl die Grenzpfähle. Der Vers besagt also, dass die Schotten sich Einfälle in das englische Gebiet erlaubten.

18 Ritson fasst *bot* = *both*, was einen guten Sinn geben würde, falls man nach *under* ein Komma setzt. Wir schliessen uns jedoch der Deutung Mätzners an, der *bot* = 'except' nimmt. Vielleicht ist übrigens das *Bot* am Anfang der Zeile in *For* zu ändern. Der Ausdruck *to be under* findet sich auch Thomas of Erceldoune 566 *Sall be slayne and under bee*.

19 Zu *riueling* vgl. Wyntown VIII, 4419 ff. *And led him in tyll swilk dystress That at sa gret myscheff he wes That his knichtis weryd revelynys Of hydis, or off hart hemmynys*. Halliwell gibt folgende Erklärung: 'A rough shoe, formerly worn by the Scots, and hence the term was jocularly applied to them'. Nach Wyntown scheint es eine Fussbekleidung für den gewöhnlichen Soldaten gewesen zu sein, deren sich der Ritter nur in grosser Nothlage bediente.

32 *stanestill*, vgl. Sir Gaw. 242 *and al stouned at his steuen, and ston-stil seten*; Erl of Tol. 757 *Thus he sat styll os any stone*.

34 Die Einfügung von *sir* rechtfertigt sich durch den Hinweis auf V. 16.

III 40 f. s. Einl. S. XXXI.

57 *galoymen*. Minot bedient sich dieses Compositums auch 71. 93. 105. 120; dagegen *galaies men* 51. In zwei Fällen, wo die HS *galayes (galaies) men* liest (78. 97), haben wir *galaymen* eingesetzt.

63 *or* als Conj. 'bevor' sowie als Praep. im Norden beliebt; Conj.

wie hier VII, 174, vgl. Curser Mundi 710 (Cott. Ms.) *Ar Adam had fordon þe grith* (Trin. *Bifore þat Adam dud enriȝt*); Praep. z. B. Berlaam and Josephat 878 *Bot or the morn he was more glad.*

67 *sterne* eine nördliche Form skandinavischen Ursprungs (altn. *stiarna*). Der Süden hat *sterre*.

116 Vgl. Einl. S. XXIX.

118 Mätzner vermutbet *Who so likes*.

IV 1 Ueber die Einfügung von *Sir*, vgl. Einl. S. XXXII.

20. 22. 26 vgl. Einl. a. a. O.

31—36 Zu dieser Strophe s. Einl. S. S. XXXII f.

63 *pauilyoun*, vgl. XI, 32 *And puttes out ȝowre pauiliowns*. Wyntown unterscheidet *tent* and *pauilioun*: VIII, 1788 *Bath tent thai tuk up and pauilioun.*

69 s. Einl. S. XX.

71 *felid* P. P zu *felen* 'verbergen'. Die vom Metrum geforderte zweisilbige Form findet sich auch Metr. Hom. p. 12 *His godhed in fleis was felid.*

72 Zu *heuides* vgl. Einl. S. XXX.

74 s. Einl. S. XXXII.

80 *nakers*, afrz. *nacaire*. Nach Ducange (vgl. Höfers Zeitschrift II, 354) bezeichnet es eine messingene Trommel, die bei der Cavallerie gebraucht wird. Nach Trautmann, Ueber Verfasser und Entstehungszeit einiger me. allitt. Gedichte pag. 27 wäre das Wort der westlichen allitt. Poesie eigenthümlich.

V 17 *all by a name*, vgl. Handlyng Synne 57

To alle crystyn men undir sunne,
And to gode of Brunne,
And specialli, alle be name,
Þe felaushepe of Synprynghame,
Robert de Brunne greteþ ȝew.

34 Wie hier *play* in der Bedeutung 'kämpfen' steht, so heisst der Kampf vielfach *daunce*: VII, 148 *War all todungyn in þat daunce*; VII, 58 *þat war new dubbed to þat daunce*. Auch in mitteldeutschen Volksliedern begegnet dasselbe: Uhland No. 177, 10 *es war ein seltȝamer tanze*; No. 200, 9 *hi hevet te Munster aen dans ghewest — den rei is hi ontspronghen.*

40 Vgl. Einl. S. LX.

49 *It semid with þaire schoting als it war snaw*, vergl. Kudrun (ed. Martin) 503
dô sach man ûf den recken sam snêwes vlocken swinde,
geschieȝen dâ mit phîlen. daȝ tete von Hegelingen daȝ gesinde.
Wozu der Herausgeber: 'Dieser Vergleich von Wurfgeschossen ist ein ungemein häufiger'.

52 *bud*, eine im Norden gebräuchliche Contraction von *bihoved*, wie *bus* von *bihoves*.

73 *kogges*: Deutsches Wörterb. '*kocke* ein schiff älterer zeit, mehr breit gebaut, mit rundlichem Vordertheil, im Gegensatz zu den länglichen Galeeren. altn. *kuggr*.'

75 *stound* bezeichnet einen unbestimmten Zeitraum, ae. *stund*. Wyntown VIII, 4680 *Standis lordis a stound*.

VI 1 ff. Vielleicht bedeutet *(to) tight to timber (tyhtan tô timbre)* so viel wie das Verbum *timber* (*timbran timbrian*) besagen würde, so dass zu übersetzen wäre: Tournai, dir hat Trübsal und Leid bereitet ein Eber u. s. w. V. 4 wäre darnach Relativsatz.

13 *rent*, 'Einkommen' und weiterhin: das was zu erwarten ist, 'Schicksal, Zukunft'. Alisaunder 1887

Iu justis and fightis n'ys non other rent,
Bote strokis and knokkis and hard dentis.

23 Die überlieferte Lesart ist sachlich schwer zu erklären und (da *ȝow* = *ȝe* genommen werden müsste) grammatisch anstössig. Ob unsere Emendation das Richtige trifft, ist freilich sehr zweifelhaft.

31 f. Vgl. Alisaunder 1217

Under heore walles to myne
With strong ginnes and deth werres,

wo *werr(e)*, wie hier *were* = *weder*, 'Widder, Mauerbrecher'. An anderen Stellen bei Minot — und zwar recht oft — ist *were* = *werre* 'Krieg'.

VII 19 *my wit es thin*; vergl. Chaucer Prol. C. T. 746 *My witte is thin, ȝe may wel understonde*; Erl of Tolous 610 *Thy wytt ys thyn*.

42 *ger*, vgl. *gert* IV, 80; VI, 66. *gere* in der Bedeutung 'lassen, verursachen' (altn. *gera*) ist ein im Norden — auch im nordwestlichen Mittelland — häufig vorkommendes Wort, das nur Hampole nicht zu kennen scheint. Daneben steht — mit weiterer Verbreitung im Mittelland — *gare* in derselben Bedeutung. Im Süden verwendet man dafür *make*, *do*, die auch Minot neben *gere* gebraucht. In der Bedeutung 'bereiten, schmücken, rüsten' ist *ȝarwen*, *ȝaren* (ae. *ȝearwian*), *garen*, *geren* auch dem Süden bekannt.

46 *pencel* (altfr. *penoncel*), 'ein kleines Banner'. Vgl. Alis. 2688 *Armed all in gyse of Fraunce — With faire pencel and styf launce*.

48 f. *gate* 'Weg' (altn. *gata*), *ȝate* 'Thor' (ae. *ȝeat*). Vgl. Metr. Hom. 51 *Forthi i red we hald this gate — Ai til we cum til hevin yate*.

70 Das Prät. *se* (vgl. Sir Amadace VI, 6) bei Minot nur hier, sonst *saw*.

71 *cant* 'wacker' begegnet in nördl. (u. nordmittell.) Gedichten nicht selten und allitterirt gerne mit *kene*. *cant* und *canty*

noch jetzt in nordengl. Dialekten bzw. im Schott. gebräuchlich.

112 HS *When kinges suld þam toll cunsail call.* Statt *toll* schreibt schon Ritson *tyll*, und Wright hat mit Bewusstsein *till* emendirt. 'Das Wort *suld* macht den Satz sinnlos; es ist vom Schreiber aus der vorhergehenden Zeile wiederholt worden.' t. Br.

115 Die von uns vorgenommene Emendation war durch den Zusammenhang geboten. *Elles* zweisilbig z. B. Metr. Hom. 43 *Far elles forȝe wald he nan mak.*

120 Vgl. Piers Plowman I, 170 *þei beoþ cumbred in care.*

VIII Nach ten Brink, Litteraturgesch. I, 405 bildet dieses Lied mit dem vorhergehenden ein Ganzes. In der That sind Versmass und Strophenbildung (einschliesslich Reimordnung) in beiden genau dieselben; der Inhalt des achten Liedes wird am Schluss des siebenten angekündigt und das Wort *Calais* aus dem letzten Vers des zuerststehenden zu Anfang des folgenden Liedes wieder aufgenommen. Aus Rücksicht auf die Bequemlichkeit der Leser habe ich gleichwohl hier die übliche Eintheilung beibehalten.

29 Vgl. Orm 10265 *Hiss ward sprang inntill Ȝerrsalem and inntill all þatt ende*; Horn Ch. 25 *The ward of Horn wide sprong.*

IX 44 Aehnlich heisst es Alte. Dichtungen ed. Böddeker P. L. V, 99 *þer hi habbeþ dranke bittrere þen þe galle.* Den vorhergehenden Vers (Minot IX, 43) scheint Wülcker richtig zu erklären.

48 Ueber das Metrische vgl. Einl. S. XXXIX.

54 Vgl. Einl. S. XL.

56 *sere* (altn. *sér*) ist wiederum ein für den Englischen Norden (und das nördl. Mittelland) bezeichnendes Wort.

X 23 *þare kindels þi care*, vgl. II, 19 *now kindels þi care.* Transitive Construction II, 10 *For ta kindel ȝaw care,* XI, 26 *þat both Calays and Gynes has kindeld þi care.*

27 HS *It es gude reson and right þat ȝe euill misfare.* Indem wir den störenden Pleonasmus in der zweiten Halbzeile beseitigen, erhalten wir zugleich einen guten Vers. Zur ersten Halbzeile bemerkt t. Br.: '*gude* scheint interpolirt und durch den Gegensatz von *euill* hervorgerufen.'

XI 34 *A bare es baun ȝow to biker.* Die Halbzeile ist metrisch überladen und grammatisch anstössig, da *biker* sonst nicht transitiv gebraucht wird: es ist daher *ȝow* zu tilgen.

Red. ten Brink.

# QUELLEN UND FORSCHUNGEN

ZUR

# SPRACH- UND CULTURGESCHICHTE

DER

## GERMANISCHEN VÖLKER.

HERAUSGEGEBEN

VON

BERNHARD TEN BRINK, ERNST MARTIN,
WILHELM SCHERER.

LIII.
DER ZUSAMMENGESETZTE SATZ BEI BERTHOLD VON REGENSBURG.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1884

DER

# ZUSAMMENGESETZTE SATZ

BEI

## BERTHOLD VON REGENSBURG.

EIN BEITRAG

ZUR

MITTELHOCHDEUTSCHEN SYNTAX

VON

HUBERT ROETTEKEN.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1884.

Buchdruckerei von G. Otto in Darmstadt.

# INHALTS-ÜBERSICHT.



## EINLEITUNG.

Die vorliegende Arbeit verdankt einer Anregung des Herrn Professor Martin ihre Entstehung. Derselbe wies mich auf die freie und mannigfache Syntax von Bertholds Prosa hin, und in der That, wie mannigfaltig diese Syntax ist, lehrt der Vergleich mit Wolfram, von dem Lachmann sagte, dass er vor andern reich sei an Beispielen der Erscheinungen der mhd. Wortfügung. Eine Vergleichung mit Wolfram war mir in dem Abschnitt über die Conditionalsätze ermöglicht durch Erbes sorgfältige und ausführliche Arbeit in Pauls u. Braunes Beiträgen Bd. V, S. 1 ff. Auf diesen Aufsatz also ist in dem betreffenden Abschnitt meiner Arbeit jedesmal verwiesen: sonst bin ich in der Benutzung der Literatur sparsam gewesen. Namentlich die in den Anmerkungen zu den Ausgaben hie und da verstreuten einzelnen syntactischen Bemerkungen habe ich nicht angeführt. Es ist im Grunde nicht viel, was man auf diese Weise sammeln kann und es schien mir für den Zweck dieser Monographie nicht passend, wenn hier einmal eine Verweisung auf Walther stände, dort auf Wolfram — ohne Zusammenhang.

Dagegen sind die betreffenden Verhältnisse bei Otfrid berücksichtigt, wo sie nicht gar zu weit abweichen und die Vergleichung zu viel Raum in Anspruch genommen hätte. Erdmanns nie genug zu lobendes Buch bietet eben ein zusammenhängendes Ganzes, wo man für jede oder fast jede Erscheinung eine Anknüpfung findet.

Von anderen Arbeiten habe ich Behaghels „Modi im

Heliand", Dittmars Aufsatz „Ueber die altdeutsche Negation *ne*" im Ergänzungsbande von Zachers Zs., Holtheuers Arbeit über den Conjunctiv im Iwein ebenda, Toblers Aufsätze über das Relativpronomen in Kuhns Zs. für vergl. Sprachforschung VII und Germania XVII, ferner Bocks „Ueber einige Fälle des Conjunctivs im Mittelhochdeutschen" benutzt. Die zweite Auflage von Pauls mhd. Grammatik mit einem Abriss der Syntax kam mir leider erst nach Abschluss der Arbeit zu und ich konnte daher nur einige Punkte, in denen ich von seiner Ansicht abweiche, in Anmerkungen berühren.

In der Anordnung des Stoffes habe ich mich im Allgemeinen an die von Erdmann gegebene angeschlossen, die mir für die Behandlung eines einzelnen Schriftstellers jedenfalls die bequemste scheint.

Die Citate beziehen sich auf Seite und Zeile der Ausgabe Bertholds von Pfeiffer und Strobl. Die Citate aus dem zweiten Bande habe ich durch Vorsetzen einer II bezeichnet. Wo diese fehlt, ist der erste Band gemeint.

Pfeiffers Text musste durch die Handschriften controliert werden: Versehen und Wilkürlichkeiten von ihm, bisweilen recht starke, werden sich uns im Verlaufe der Untersuchung ergeben. Unter den Hdschr. ist A die beste, die Hdschr. des zweiten Bandes bieten manches abweichende. Ich habe daher meine Belege vorzüglich aus A genommen.

Von Bertholds literarischem Character enthält Scherers Geschichte der dt. Literatur S. 234 ff. eine prächtige Schilderung. Seine Sprache ist frei und fliessend, und vor Allem, wie es für einen Volksredner passt, strebt er danach möglichst deutlich zu sein. Er braucht die sonderbarsten Umschreibungen um seine Meinung recht eindringlich klar zu machen. Eine irreale Bedingung zu bezeichnen genügt ihm oft nicht der einfache Conjunctiv Präteriti: er will seinen Zuhörern einschärfen, dass die Bedingung unmöglich ist, und er sagt: wære ein dinc, daz ez mügelich wære ... In der grossen Mehrzahl der Fälle wird im Hauptsatz in irgend einer oft sehr eindringlichen Weise auf den Nebensatz hingewiesen und ähnliches mehr.

Aber bisweilen in längeren Sätzen verwickelt er sich und dann bricht er wohl die angefangene Construction ab: so finden sich Anakoluthe nicht ganz selten bei ihm. Diese habe ich nur selten erwähnt, ihre genaue Behandlung gehört in die Stylistik, nicht in die Syntax Bertholds.

Und nun bleibt mir nur noch übrig, Herrn Professor Martin für sein freundliches Interesse an dem Fortgange dieser Arbeit meinen herzlichsten Dank auszusprechen.

KAPITEL I.

# HYPOTHETISCHE SÄTZE.

§ 1. In den hypothetischen Sätzen werden 'zwei Ereignisse nach ihrem ganzen und vollen Eintreten zu einander in Beziehung gesetzt' (Erdmann § 140).

Je nachdem das Ereigniss des Hauptsatzes durch das des Nebensatzes als begründet oder als nicht gehindert oder als bedingt bezeichnet wird, scheiden sich die hypothetischen Sätze in Causal-, Concessiv- und Conditionalsätze.

## Causalsätze.

§ 2. Ein causaler Nebensatz enthält ein bestimmtes, als thatsächlich dargestelltes Ereigniss, welches durch sein Eintreten das gleichfalls als thatsächlich angegebene Eintreten eines anderen Ereignisses erklärlich macht (Erdmann § 141). Die Formen des Causalsatzes bei Berthold sind die folgenden:

§ 3. I. Unverbundene Aneinanderfügung des Haupt- und Nebensatzes findet sich häufig, und zwar sowohl bei voraus- als auch bei nachstehendem Nebensatze. Bei Otfrid findet sich nur ersteres. Letzteres belegt Erdmann (§ 143) mit einem Beispiel aus der Samariterin.

a) *349,* 28 Got der siht in alliu herzen, dû kanst vor im niht verbergen als ein hirsekorn. *142,* 2 dô hete er die

heiligen engel dannoch niht gevestent, sie mohten himelrîche wol verliesen.

b) *555,* 28 dû solt die sünde noch niht fliehen, dû bist noch junc. *464,* 34. II, *97,* 4 u. s. w.

Die Handschriften weichen bisweilen von einander ab, so dass die eine das Asyndeton hat, während die andere die beiden Sätze durch eine Conjunction verbindet. So z. B. *428*, 3 wo A schreibt ir tuot gar wol, ir dienet nâch der gnâde etc., a dagegen ein wann hinzusetzt: wann ir dienet.

§ 4. II. Im Nebensatze steht *nû.* Diese bei Otfrid so häufige Partikel steht bei Berthold selten allein, sondern meist in Verbindung mit anderen Causalpartikeln und bisweilen Conditionalpartikeln *328, 17* Nû ich sîn rehte keinen willen noch muot hân ze iu, der almehtige got helfe mir, daz ir müezet der helle überic werden. *II 146, 36* Nû sie heizent aller sünden grœste, dâ hüete sich alliu diu werlt vor. Belege für die Verbindung des *nû* mit anderen Causalconjunktionen werden bei diesen gegeben werden: hier nur ein Beleg für die Verbindung mit Conditionalpartikeln *41, 36* Swenne nû als manigiu verdampnisse lît an der gîtikeit, dar umbe . . . sô hüete sich etc.

§ 5. III. Recht häufig wird *sît* gebraucht, wofür auch Erdmann § 153 mehrfache Belege giebt. *512, 29* sît ich bin gotes man sô kome ein fiwer etc. u. ö. Bisweilen tritt zu *sît* noch ein zweites Wort: so *danne 391, 19* alsô hât allez himelische her ir lieht von dem wâren sunnen, sît danne unser herre der wâre sunne ist. *sît daz 444, 19* Unde dar umbe durch den almehtigen got lernet alle samt tugent, sît daz im der mâc ist als der lantman. *sît nû 64, 12* Sît nû über iuch nieman dekeine kraft noch gewalt enhât . . . sô helfe uns got, daz . .

§ 6. IV. Diesem Gebrauch des *sît* schliesst sich an *sô lange*, gleichfalls häufig in Verbindung mit anderen Partikeln. *283,* 25 sô lange sich der tiuvel schamen sol, sô mahtû dich iemer schamen. Ebenso 344, 35 u. öfters, *sô lange nû 538,* 30 sô lange ich nû den minnesten heiligen niht geloben mac, sô wære daz diu grœste tôrheit etc. *sô lange und 566,* 4 Sô lange und er aller der werlte herre ist, sô ist daz mügelich.

*Sô lanc und nû*, II *146*, 23. *nû sô lange unde 307*, 28 *sô lange sô 185*, 13 *sô lange daz 467*, 29 sô lange daz ez unnütze ist, daz ich alsô gebeten mac mit dem herzen anderswâ unde mit den gedenken, sô wil ich als mære ungebetet sîn.

§ 7. V. Auch *die wîle* beginnt causalen Sinn anzunehmen: *569*, 11 solte ich nû nâch dem almuosen gên unde mîniu kint, sô tæte ich wunderlîchen, die wîle ein anderre niht giltet unde wider gît. Meist ist die temporale Bedeutung allerdings durchzufühlen. Rein causal ist II *2*, 22 wie möhte man geschrîben der sünder tôt, die wîle man umb ein einic tôtsünde sô vil tôde lîden muoz! Ebenso *4*, 33.

§ 8. VI. Gleichfalls mit meist noch durchscheinender Temporalbedeutung wird *dô* gebraucht, wofür bereits Erdmann ein Beispiel aus Otfrid giebt (§ 153). *542*, 27 Unde dô sie sich als vesteclîcho an den reinen kristengglouben liez, dô kam ir got ze helfe (a darumbe kam ir). Aehnlich *155*, 10. *547*, 35 ... unde wart ungehôrsam; unde dar umbe verwarf in got von sînem künicrîcho, dô er niht stæte was an gote. Hier ist die Causalbedeutung wohl klar.

§ 9. VII. *Sô*. Erdmann giebt keinen Beleg, aber deutlich causal ist z. B. *500*, 37 Sô sult ir driu pater noster sprechen, sô weiz ich niht, daz ir den pater noster baz bowenden möhtet. a schreibt hier 'wan ich weiz niht'.

§ 10. VIII. *Jâ* wird zur Hervorhebung der Thatsächlichkeit gebraucht und kann bisweilen causal aufgefasst werden: Bei Otfrid ist der Gebrauch nicht selten (§ 148). *103*, 27 Ganc hin, dû bœser sathanas! jâ sol man alleine niht des brôtes leben. II *38*, 17 Jâ hâstû mir daz getân, nû hüete dich.

§ 11. IX. *Unde* findet sich als Causalconjunktion *541*, 17 Und er uns daz bilde vor getragen hât, sô wil er des niht enbern, ez müeze ein ieglich mensche sîn kriuze dâ zeigen.

§ 12. X. Das Gewöhnlichste ist *wande, wanne, wan*, ahd. *wanta*. Erdmann giebt zahlreiche Belege dafür, § 150. *242*, 14 Wan er daz himelrîche verworht hât, sô sæhe er âne mâze gerne, daz ez alle die verworhten etc. Nachgestellt *4*, 37 *wande nû 424*, 9 wande nû nieman die gnâde gotes

mit süezekeit kan geloben an daz ende, alsô kan ouch die êwigen martele mit jâmor nioman ergründen.

§ 13. XI. Endlich *daz*, wofür Erdmann § 109 Belege aus Otfrid und § 155 aus Notker giebt. Es ist häufig, besonders wenn *dâ von, dar umbe* im Hauptsatze steht. *516*, 31 der ist hiute begraben in der helle, daz er daz rehte gewunnen guot ze gîteclîchen hielt.

Conditionalcausalen Sinn hat *für daz*, wofür die Belege bei den Conditionalsätzen; rein causalen dagegen noch *durch daz, umb daz*[1]. *230*, 19 Wie wol dem künige Dâvîde sîn dine gie durch daz er gote gehôrsam was! *252*, 35 Der hât ie und ie menschenkünne geniten unde gehazzet umb daz sie die freude suln besitzen, dio er dâ verworht hât.

§ 14. Erwähnt muss noch werden, dass bisweilen etwas nachträglich begründet wird durch den Hauptsatz einer Consecutivperiode, deron Nachsatz eben das zu Begründende enthalten würde. *358*, 4 Er wolte niemanne getrûwen, alse gar liep was im dor acker. *63*, 14 unde gêt niwan ein mâl umbe: sô træge ist er. Ebenso *140*, 4. Comparativ aufzufassen ist wohl *428*, 8 Wie möhte anders der guote Job iemer genesen sîn vor herzeclîchem leide, alse gâhens und alse schiere er verlôs kraft von guote[2].

Ausserdem haben öfters conditionale und Relativsätze causale Bedeutung, wofür indessen wohl keine Belege nöthig sind.

## Hauptsatz.

§ 15. Unbezeichnet bloibt der Hauptsatz gewöhnlich, wenn er voransteht: nur selten enthält er in diesem Fallo eino Hinweisung auf den folgenden Nebensatz. Doch werden im Folgenden auch solcho Beispielo begegnen.

Nachstehender Hauptsatz findet sich zwar auch ohne

[1] Ueber diese Verbindungen siehe unten bei den Substantivsätzen.

[2] Paul § 352, 9 führt ein nahestehendes Beispiel an.

besondere Bezeichnung (Belege z. B. oben unter § 3, a); das Gewöhnliche aber ist, dass er eine solche enthält.

§ 16. I. Der Hauptsatz wird mit *nû* eingeführt, wie bei Otfrid (§ 144) *12*, 25 dû bist getriuwe gewesen über ein wênic guotes, nû wil ich dich setzen über allez mîn guot. *345*, 39 im voranstehenden Hauptsatz: owê, nû ist man unde wîp tôt, sît sie die schulde ûf mich hânt geleit.

§ 17. II. Häufig steht *dâ von*, *darumbe*, selten ein einfaches *des*, vergleichbar dem *bi thiu thaz* bei Otfrid (§ 253). Doch sind diese Ausdrücke nicht auf den Gebrauch bei *daz* im Nebensatze beschränkt. *14*, 38 Dû kanst im (dînem amte) niemer rehte getuon, dâ von tuo dich sîn abe. *190*, 2 Wan sich got durch den sünder tœten liez, dâ von wil ouch des got niht enbern. *sît— dar umbe 2*, 1. *Wande— unde dâ von 534*, 25. Im vorausgehenden Hauptsatz *80*, 25 Unde dâ von læt er ir sô manigen unrehten tôt nemen, daz er des stankes niht erlîden mac. *129*, 33 Ez ist manic tûsent sêle verdampt niwan dar umbe, daz sie sich durch liebe mit bennigen liuten gesellet habent.

*des 374*, 36 Wan eht unser herre den menschen niht gar verderben wolte lâzen, des liez er es ein teil dem menschen undertænic sîn. II *55*, 39 (dô—des).

Bisweilen tritt bei vorausgehendem Causalsatz mit *daz dâ von*, *dar umbe* zu dem *daz*: *59*, 37 dâ von, daz ein gîtiger ze vil hât, des habent eteswâ hundert ze wênic. *dâ von daz — sô 171*, 26. *dar umbe daz — dar umbe 97*, 16. *98*, 19 — etc.

Bisweilen steht *darumbe sô*, *dâ von sô 412*, 18 Unde *dar umbe* sô leget er den jungen liuten des êrsten den strick der unkiusche, daz sie im von deheinen andern stricken sô gar gehôrsam werdent.

§ 18. III. Nicht häufig ist *dô*. *81*, 4 Wande sie tâten wider got, dô sante in unser herre boten.

§ 19. IV. Auch *den worten* findet sich im Hauptsatze der Causalperiode, doch niemals in A: II *79*, 36 Und den worten sult ir ouch unser frouwen disiu driu opfer bringen, daz iu nieman als wol gehelfen mac. Sonst hat *den worten daz* finalconditionale Bedeutung.

§ 20. V. Ganz allgemein zurückweisend ist *sô*, das bei nachstehendem Hauptsatze ausserordentlich häufig, aber auch auf ihn beschränkt ist. Belege fast auf jeder Seite z. B. *65,* 14.

§ 21. Ganz selten steht in derselben Bedeutung wie sô *dâ*, *50,* 23 wande er den menschen nâch im selben gebildet hât, dâ wolte er im sîne willekür niht binden.

§ 22. VII. Endlich kann im Hauptsatz ein Comparativ mit *deste* stehen. 43, 20 Ez ist gar ein nütze sanc, ir sult in iemer deste gerner singen. *164,* 28 unde sult halt die priester deste flîzeclîcher êren, daz sie got dar zuo geordent hât, daz sie in handelnt.

§ 23. Verkürzungen des Hauptsatzes finden sich bisweilen: So fehlt z. B. die Copula II *194,* 27 Und darumbe ir frouwen, daz ir sult iuwer wirte gar wol handeln. Aehnliches findet sich mehrfach, braucht aber wohl nicht im Einzelnen angeführt zu werden.

## Tempora und Modi.

§ 24. Der Gebrauch des Modus stimmt im Allgemeinen mit dem Otfrids überein. Ganz überwiegend steht der Causalsatz im Indicativ: Auch in indirecter Rede wird er nur selten in den Conjunctiv verschoben, z. B. *512,* 25 Dô enbôt im der almehtige got, er solte sterben des legers, wan er zuo dem wârsagen gesant hæte.

Potentialer Conjunctiv Praeteriti findet sich sowohl im Hauptsatz als auch im Nebensatz, indessen ohne dass das eine vom anderen irgendwie abhängig wäre. So bei indicativischem Hauptsatze *237,* 2 Die wirkent dar tac unde naht, dar umbe, daz sie in gerne einen fride schüefen vor der armüete. Bei Conj. Praet. im Hauptsatze *480,* 8 Iuch möhte übergrôziu hôhvart niht gevellen, wanne der möhtet ir niht erziugen, noch überezzen noch übertrinken möhte iuch niht gevellen, wan des müget ir niht geleisten.

Bisweilen bewirkt eine Negation des Hauptsatzes im nachfolgenden Causalsatze mit *daz* nach Analogie der Con-

secutivsätze etc. Conjunctiv: so *459*, 33 Daz rede ich dâ von niht, daz ich sant Jâcobe sîne bilgerîne enpfüeren welle. II *66*, 9 die heizent niht dar umbe tegelîche sünde, daz man sie alle tage tuon sulle. II *192*, 2 Ich wil sie iu nennen, aber darumbe niht, daz ich sie iu an muoten welle. Nhd. können wir in diesem Falle den Conjunctiv Praeteriti verwenden: ich wil sie Euch nennen, aber nicht, weil ich sie von Euch fordern wollte.

## Concessivsätze.

§ 25. Durch den Concessivsatz wird ausgedrückt, dass trotz des (wirklichen oder als möglich gedachten) Eintrittes des einen Ereignisses das andere, welches seiner Beschaffenheit nach durch das erste gehindert oder beschränkt werden könnte, dennoch stattfindet (resp. als stattfindend gedacht wird). (Erdmann.)

§ 26. I. Einfache Nebeneinanderstellung beider Sätze im Indicativ, bei Otfrid häufiger vorkommend, ist selten. *239*, 23 Ich hân ouch zwêne röcke: der gibe ich dir dewedern. *62*, 11 Dû bist in fremdem gewande her komen; dû maht got niht betriegen. Häufiger ist die Verbindung beider Sätze durch *unde*, und zwar wird damit sowohl nachstehender Hauptsatz wie nachstehender Nebensatz angeknüpft. Bei Otfrid (§ 159) wird der Hauptsatz bisweilen durch *joh* angefügt, während *inti* in einigen Fällen eine nachträgliche Beschränkung anknüpft.

a) Nachstehender Hauptsatz. *92*, 26 Ir tiuvel, ir sît ie tiuvel unde meister aller sünden gewesen unde getorstet ir nie keinen namen geben. *271*, 15 Häufig wird das concessive Verhältniss durch ein hinzutretendes *doch*, auch *dannoch* und bisweilen *aber* näher bezeichnet: *128*, 3 Sie hânt die aller minnesten martel, die man dâ ze helle hât, und ist in doch als wê . . *294*, 12. *216*, 32.

b) Nachstehender Nebensatz. *58,* 36 . . daz ir niht vil baz gezzent danne iuwer swîn, unde hât ez got durch iuwern willen als wol geschaffen, als durch den irn (der Herren). Oft auch hier ein *doch, 77,* 3 Disiu vier dinc mac diu buoze niht getuon, unde mac doch alliu dinc wol getuon.

§ 27. II. Nicht selten wird blosser Imperativ verwendet: So *415,* 13 (daz krenzel hin unde krenzel her unde) gilwez hin unde gilwez her, sô ist ez anders niht wan ein tüechelîn. *539,* 34 Lâzet golt zehenstunt geliutert sîn oder edel gesteine, sô wart eht nie niht mit fleischlîchen ongen gesehen, daz sô gar lûter lieht wære alse diu sunne. Ebenso *52,* 17. *271,* 5 u. ö.

§ 28. III. Auch blosser Conjunctiv wird gebraucht, wofür Erdmann § 165 einen wohl zweifellosen Beleg giebt. *97,* 30 Sant Pêter habe im, daz er habe: ez wirt im niemer mêre gebezzert. *343,* 4 geheizze (Pfeiffer ändert in gehieze, Strobl fragt mit Recht „warum") er dir halt guot, er mac sîn dannoch niht geleisten. *355,* 12.

§ 29. IV. Sehr häufig ist blosser Conjunctiv, wenn der Concessivsatz mehrere Möglichkeiten aufzählt, während das im Hauptsatz angegebene Ereigniss sicher eintritt. Hier ist die Abweichung von Otfrid bedeutend: dieser hat mit Ausnahme eines einzigen Falles stets den Indicativ. (§ 160.)

*Zwei Glieder. 258,* 8. In werde vil oder wênic disen armen liuten, sô müezent sie anderhalp malter umbe daz eine geben. *267,* 37 fliege der vogel verre oder nâhe, sô fliuget er doch ze jungest wider in sîn nest. *50,* 25. *24,* 38 und an vielen anderen Stellen.

*Mehrere Glieder.* Erdmann führt kein otfridisches Beispiel an. *148,* 27 Dû gæbest dînen kouf mit mâze oder mit wâge oder mit simmerin oder mit eln, daz sol allez gewis unde gewære sîn. II *131,* 1. Häufig wird eine solche Aufzählung durch einen Satz mit dem Indefinitum abgeschlossen. *214,* 15. Er sî unkiusche mit wîben, er sî ein rouber, er sî ein manslahter, er sî ein urliuger oder swelher leie untugent er hât, sie sî übel oder arc, sô sprechent sie alle: jâ herre! Auch das Umgekehrte, dass das Indefinitum vorausgeht und dann erst die Aufzählung folgt, findet sich: *501,* 10. Von

swem diu messe des êrsten an gehaben ist, ez sî von der drivaltikeit, ez sî von dem heiligen geiste, ez sî . . . . oder von swem sie ist, sô ist doch diu stillemesse glîche. Hier steht ein solcher Satz am Anfang und am Ende.

Indicativ in solchen Sätzen, also das bei Otfrid Regelmässige, habe ich in A nicht gefunden und das Beispiel II *119,* 21. Und setzent einen priester ir kirchen, sie enruochent, ob er gelêret ist oder ungelêret, daz eht er wênic neme, er lât sîn pfarreliute wol beriht sîn oder niht, — ist nicht ganz klar.

Bisweilen wird das zweite Glied mit Partikeln angeschlossen *7,* 11 daz dû kein dinc ûf solt schieben daz dir ze muote wirt, ez sî almuosen ze goben oder ob dû gedenkest: ich wil gên mîn gebet tuon.

Im nachfolgenden Hauptsatze steht häufig *sô,* auch *doch: 501,* 14 Beides.

§ 30. V. *Unde* wird bisweilen als Concessivpartikel verwendet. Ueber diese und dio verwandten „relativen" Gebrauchsarton des *unde* handelt Tobler in Kuhns Zeitschrift für vergl. Sprachforschung Bd. VII S. 353 ff. Einen ähnlichen Gebrauch des *unde* haben wir bereits bei den causalen Nebensätzen kennen gelernt, (§ 11) und Weiteres dahingehörende wird bei den Conditionalsätzen, Comparativsätzen etc. erwähnt werden. *14,* 18. War umbe hâst dû mir ein als arbeitsamez leben gegeben unde manigem sô grôze êre unde guot geben hâst? *374,* 20 daz dehein krêatûre sô smæhe ist, sie diene got in ihr ahte, âne der übele mensche, und er ez doch dem menschen ze nutze geschaffen hât.

Gewöhnlich aber werden zum Ausdruck des concessiven Verhältnisses conditionale oder comparative Formen verwandt, oft weiter bestimmt durch concessive Partikeln.

§ 31. VI. Unter den Conditionalsätzen werden besonders die mit einem pleonastischen *unde* eingeführten verwandt, wie es ja auch noch unserer Sprache ganz geläufig ist. *241,* 14. Und tæte ein mensche alle tegelîche sünde, ez enfüere drumbe ze helle niht. *318,* 8 Dû frouwe, unde swer er dir als vil eide als unze an den himel geligen möhte, dû solt ir niht nemen

(der Conjunctiv des Nebensatzes ist hier wohl durch das „solt" veranlasst).

Conditionalsätze erhalten häufig concessiven Sinn durch das Hinzutreten von *halt, joch*, beides bei Otfrid unbekannt. *130,* 11 diu ist sâ zehant in dem hœhsten banne, ob sie halt nieman niemer ze banne getuot. *138,* 18 dû soltest den selben schillinc jenem ê widergeben, ob er halt ein sünder wære. *joch 457,* 14 Maht dû des niht, wunderlîchen balde in daz hor, ob ez dir joch über den fuoz gêt. *ob joch halt 104,* 35.

Bisweilen liegt die Characteristik des Conditionalsatzes als concessiv nur in einer Partikel des Nachsatzes, und bisweilen fehlt sie äusserlich gänzlich, während der Sinn deutlich concessiv ist *76,* 24 Got verseit im sîne hulde wol, ob alle heiligen für in bæten.

§ 32. VII. Sehr häufig werden Comparativsätze in concessivem Sinne gebraucht. Behaghel Modi im Heliand § 38 S. 47 erwähnt diesen nicht schwer zu verstehenden Uebergang. Erdmann führt § 200 ein *sô wâr sô* als concessiv an (über den Conjunctiv des Beispiels vergl. Behaghel S. 45 Anm.) und übersetzt ein zweites Beispiel § 195. „So lange ich *auch* bei euch war." Bei Berthold ist diese Construction geradezu die herschende geworden, besonders die Verbindung des *sô* mit den indefiniten Adverbien und Pronominibus begegnet auf jeder Seite in concessiver Verwendung. Das anlautende *s* fällt übrigens bereits häufig ab.

*als 174,* 11 Unde tet gar tœrlîche, als wîse er dâ was.

*Swie sô 274,* 36 Swie sô ez der minneste lôn sî, sô mac nieman dar komen âne diu zehen gebot.

*Swie* = wie sehr. *373,* 4 Swie got disiu wort sprach zuo sant Marîan Magdalênen unde zuo Marthen, sô sint doch disiu wort eigenlîchen zuo gotes muoter Marîen gesprochen. Häufig schliesst sich eng an *swie* ein Adjektiv oder Adverb *46,* 31 Unde dem guoten sant Martîn dem leiten sie ouch die selben lâge unde den andern allen samt. swie guot sie wæren.

Eine Reihe von Einzelfällen wird wie oben bemerkt durch einen Satz mit dem Indefinitum abgeschlossen. Bisweilen steht ein solcher Satz auch in Vertretung einer Auf-

zählung *107,* 32 Swie man unreht guot gewinnet, daz ist allez gîtikeit (In der Hdschr. steht hier übrigens *wie*).

Bisweilen tritt zur stärkeren Hervorhebung des concessiven Verhältnisses noch ein *doch* in den Nebensatz *559*, 29 Sô ist er mager unde dürre an dem lîbe, swie er doch ze allen zîten in dem graso lît.

Unser neuhochdeutsch ganz gewöhnlich als Concessivpartikel angewandtes *wie wol* findet sich auch bei Berthold und beginnt bereits formelhaft zu werden. *149,* 16 Unde tuost im manige lügen vor, wie wol dû ez weist, daz ez wolveil ist *40,* 16 Wie wol dir got gelobet hât, daz er dich âne unreht guot welle nern, sô hâst dû eine unrehte vorhte. Wenigstens in dem zweiten Beispiel wird man kaum mehr wörtlich übersetzen können.

*Swie gar*, *Swie nû 51,* 13. II *251,* 19.

Auch andere: *273,* 9 Swar an dû dînes herzen ruowe in aller der werlte leist, daz ist ein gestüppe.

Auch die betreffenden Pronomina, *swer*, *swelcher* werden in derselben Weise gebraucht *351,* 30. Unde swaz er danne unz an den jungesten tac gebüezen möhte, daz müeste dannoch verre an gotes erbermede ligen, ob erz gebüezen möhte. *Swelich 556,* 26 *swelher leie. swelher hande 427,* 14. *226*, 35. *Sweder 180,* 2 (A weder). Wan swederen wec der mensche vert, sô muoz er die drîe tageweide haben.

§ 33. Bisweilen hat ein Relativsatz concessiven Sinn. *397,* 33 Jâ muost im Lucifer daz himelrîche rûmen, der dâ der hôhvart hundertstunt glîcher was danne dû. *10,* 3 sô verderbent alle mîne liute von mîner schulde die doch unschuldic sint.

Auch ein Temporalsatz: *293,* 15 Unde do sie in sô harte an quam, daz nieman vollesagen mac die nôt die er drobe leit, dô was sîn triuwe unde sîn minne sô grôz, daz er sie dem menschen umbe sus gap.

Bisweilen fehlt der Nebensatz und wird im Hauptsatz durch ein Substantiv vertreten *4,* 31. Oder er vert mit aller sîner güete zer helle. Manchmal deutet auch nur ein *doch* auf einen zu ergänzenden Nebensatz hin. *410,* 33 jüden,



heiden, ketzern leit er (der tiuvel) sô vil stricke niht, wan sie sint doch vor sîn. Ebenso *dannoch 381,* 9.

## Hauptsatz.

§ 34. Nicht besonders bezeichnet wird der Hauptsatz gewöhnlich, wenn er voraussteht, doch finden sich einzelne derartige Fälle *149,* 12 wan er gêt dannoch gar ofte hin unkoufet, sô dû dar zuo im gar dicke gesworn hâst. Auch im nachfolgenden Hauptsatze fehlt oft jede Andeutung des concessiven Verhältnisses *148,* 28 Dû gæbest dînen kouf mit mâze oder mit wâge, daz sol allez gewære sîn.

§ 35. Häufig wird der Hauptsatz eingeführt durch *sô,* das indessen auch nur eine allgemeine Zurückweisung auf den Nebensatz ohne Betonung des Concessivverhältnisses enthält: *307,* 32 Swie diu ê heilic ist, sô mac man ûz geistlîchem leben nicht zer ê komen.

Dieselbe Bedeutung hat das sehr seltene *dâ 274,* 2 unde swie liep im der sun was, dâ wolte er doch gotes gebot nicht übergên.

§ 36. Die eigentlichen Partikeln des concessiven Nachsatzes sind *doch, dannoch.* Sie stehen sowohl allein, als auch in Verbindung mit *sô.* Für *dâ doch* ist bereits ein Beispiel gegeben. *251,* 9 die gebârent rehte als sie gein gote gênde engel sîn unde sint doch schelke. *315,* 3 Er stricke im die binde umbe oder niht, er ist doch sîn rehter tote. *185,* 24 Unde swie zornic er wære, doch muoste er sie lâzen genesen. *dannoch 17,* 34 zele sie hin und zele sie her, er stilt dir dannoch dâ von. *254,* 5 Unde der iu halt eine wunden slüege, ir soltet dannoch gedultic sîn.

*doch* und *dannoch* in Verbindung mit *sô 196,* 23 Swie got alle zît frô sî, sô wirt doch got sô frô *149,* 33. *dannoch 474,* 21 Wan swie vil ir stricke ist, sô ist ir liste dannoch mêr.

Ein *dâ* mit Präposition folgt *464,* 38 Wan swie lîhte einer baz mac danne dû, dar umbe sô tregest dû im iesâ haz unde nît — u. ö.

### Tempora und Modi.

§ 37. Indicativ im Nebensatz findet sich bei indicativischem Hauptsatz nicht selten *452,* 28 Ob man sie niemer ze banne getuot, sô sint sie doch in dem hœhsten banne. *40,* 16 Wie wol dir got gelobet hât, sô hâst dû eine vorhte. *307,* 32 swie diu ê heilic ist, sô mac man ûz geistlîchem leben niht zer ê komen. Conjunctiv findet sich bei imperativischem Hauptsatze *46,* 37 Sî ez aber alsô komen, daz der übeltæte mê sî denne der guottæte, dannoch sult ir niht verzwîveln. Indessen kann man den Conjunctiv nie ganz sicher auf die Wirkung des Imperativs zurückführen, da er auch sonst vorkommt.

§ 38. Der einfache Conjunctiv im Concessivsatze (st. Pêter habe etc.) sowie der Conjunctiv im disjunctiven Concessivsatze sind bereits erwähnt. In den daran anschliessenden Sätzen mit *swie, swer* steht bei indicativischem Hauptsatz häufig Indicativ *108,* 12 unde daz eines schillinges wert ist, daz gibest dû im umbe zwêne schillinge, ez sî lînîn tuoch oder fleisch oder korn oder swaz ez danne ist. Der Conjunctiv ist selten II *243,* 16 Ez sî trinker oder der gîtige oder swer ez sî, die wænent alle.

Oft findet sich in den Concessivsätzen mit *swie* der Conjunctiv ohne äusseren Grund und ganz parallel solchen Fällen, wo Indicativ steht. Holtheuer in Zachers Zeitschrift im Ergänzungsbande S. 180 rechnet ihn unter die Fälle, wo der Conjunctiv Futurbedeutung habe: „Dazu kommen noch folgende Stellen, an welchen der Satz mit *swie* einen allgemeinen auf die Zukunft sich beziehenden Inhalt hat". Einen solchen auf die Zukunft sich beziehenden Inhalt kann ich in Holtheuers eigenem Beispiel (Iwein 1130) nicht finden: swie sêre im missegangen an der vancnüsse wære, doch was sîn meistiu swære, daz er im vor dan alsô lebendec entran. Mir scheint, der Indicativ in diesen Sätzen führt einfach eine Thatsache an, der weniger bestimmte Conjunctiv überlässt es dem Zuhörer, sich die betreffende Thatsache so gross, so zur Hinderung des Hauptsatzes geeignet wie möglich vorzustellen. *185,* 23 Unde swie zornic er wære unde swie



ernst im ûf sie wære, doch muoste er sie lâzen genesen. *375,* 15 Swie er ez von nihte habe geschaffen, sô hât ez doch wesen. *77,* 33 Swie heilic diu heilige buoze sî, sô ist diu unschulde tûsent stunt bezzer. Aber auf der selben Seite 38: Swie heilic diu buoze *ist*, sô vindet man ê hundert sünder ê man einen starken riuwer vinde. Selbst im selben Satze schwankt Indicativ und Conjunctiv *196,* 23 Swie got alle zît frô sî unde niemer trûric wirt, sô wirt doch got sô frô.

§ 39. In anderen Sätzen ist Conjunctiv Praes. sehr selten: *556,* 17 Ob dir halt got der buoze gestate unde dir die wîle gan ze leben, in dirre werlte ist dir sô guotes niht, sô daz dû fliehest.

Conjunctiv Praeteriti dagegen findet sich häufig zur Andeutung der Unwirklichkeit *85,* 13 Wan sô dû dîner hêrschaft getriuwelîche soltest[1] dienen, sô trîbest dû dîne frîheit. II *63,* 24 und wære ez von tûsent lîben iuwer kint, daz von jener werlte kœme: ir sult iuch dar an niht kêren. Ohne die Bedeutung der Nichtwirklichkeit zu haben steht Conjunctiv Praet. *148,* 27 Dû gæbest dînen kouf mit mâze oder mit wâge, daz sol allez gewære sîn.

Im Hauptsatz findet sich öfters Conj. Praeteriti in potentialer Bedeutung: *126,* 34 swie kleine ir pîne sî, sie wolten doch gerne an einer glüenden siule ûf unde nider varn.

## Doppelte Nebensätze.

§ 40. Doppelte Nebensätze kommen nicht selten vor. Oefters haben sie verschiedene Form *466,* 1 Swie menschlich ez aber ist unde swie grôz leit er dir hât getân, unde hât er dir vater unde muoter erslagen unde dîn eigeniu kint vor dînen ougen ertœtet, dû muost sîn friunt sîn.

Meist ist der Modus in beiden Sätzen derselbe, aber nicht immer, wie bereits bei Erörterung des Modus der Sätze

[1] Streng logisch müsste hier Praesens stehen, denn das Sollen, die Verpflichtung dauert immer fort. Aber die Sprache ist eben nicht streng logisch.

mit *swie* an einem Beispiel gezeigt wurde. Ich führe noch das parallele *559,* 14 an: Swie kranc er an der natûre ist alles dinges oder swie gar sîn herze erschrecket sî, sô getar er doch ûzer mâzen wol fliehen.

Auch der Conjunctiv Praeteriti findet sich neben Indicativ *457,* 15 wunderlîchen balde in daz hor, ob ez dir joch über den fuoz gêt, ob dû pfeller oder purpur an trüegest. *164,* 17 Swie gerne ich sie sæhe unde swie ich sie nie gesach, doch wolte ich etc.

Oefters wird ein Concessivsatz mit einem Conditionalsatz combinirt: *433,* 9 Swenne der mage ze vol ist, swie heiz danne diu leber ist, sô muoz diu spîse ungesoten blîben.

---

## Conditionalsätze.

§ 41. In der conditionalen Periode werden zwei Ereignisse angeführt, von denen das eine, falls es eintritt, das andere herbeiführt, also die Bedingung für dasselbe enthält (Erdmann § 168).

Bei Berthold finden sich folgende Formen.

§ 42. I. Für eine Conditionalperiode aus zwei Sätzen in directer Wortfolge ohne Conjunction führt Erdmann § 174 nur zwei Beispiele an. Erbe (Conditionalsätze bei Wolfram in Paul und Braunes Beiträgen im fünften Bande S. 1 ff.) weiss aus seinem Schriftsteller keinen Beleg zu geben. Bei Berthold findet sich Manches, das man so auffassen könnte, wenigstens Fälle, in denen im ersten Satz in directer Wortstellung eine blosse Annahme ausgedrückt wird, im zweiten Satze etwas auf sie folgendes. So im Indicativ Praesentis *108,* 4 Ez gêt ein armiu wollenspinnerin zuo unde bitet dich, daz dû ir einigen schillinc oder heller lîhest unz sie in umbe dich verdiene, unde giht, sie welle ir eteswaz koufen, ein hemede oder ein röckelîn, und eht swaz ez ist daz ez koufen wil, sô sprichest dû: 'ich enhân niht pfenninge'. Pfeiffer macht nach *wil* einen Punkt und trennt also beide Sätze vollständig von

einander: ich möchte wenigstens einen Doppelpunkt vorschlagen, wenn ein Komma zu wenig sein sollte.

Andere Beispiele im Indicativ Präsentis sind noch weniger schlagend. Dagegen habe ich für den Conjunctiv Praeteriti einige ganz deutliche Belege. *286,* 23 Nû sag an, dû fundest einen in dînem kelre, der hæte dir dîne kisten ûf gebrochen unde hæte dir dannoch nihtes niht dar ûz genomen: für waz woltest dû in haben? Und ebenso *273,* 19 Nû, dû hætest einen kneht oder dierne, die dîn eigen wæren unde dir für eigen dienen müesten unde von rehte dienen solten, unde sie hæten von dir allez des sie bedörften, unde dû hætest sie von dem tôde erlôst: dû sæhest vil gerne, daz sie dir deste baz dienten. In diesen Beispielen fehlt im Hauptsatz eine Zurückweisung auf den Bedingungssatz, während bei dem indicativischen ein *sô* den Hauptsatz einleitete.

§ 43. II. Conditionaler Imperativ ist nach Erdmann § 178. 79 bei Otfrid nicht selten. Bei Wolfram fehlt er nach Erbe S. 5 mit Ausnahme von *lâ* = nimm an. Bei Berthold hat er nicht selten concessive Bedeutung, wie an seiner Stelle erwähnt und belegt ist. Doch finden sich auch rein conditionale Imperative. *401,* 38 Frâget mir einen jüden, wâ got sî unde waz er tuo, sô sprichet er. *61,* 2 Oder stifte alle tage ein klôster oder ein spitâl, daz wære gote als liep niht, als. *333,* 30. Auch im nachstehenden Nebensatze *314,* 16 Dû maht halt selbe dîns gevatern kint wol mit rehte nemen, nim eht dez niht, daz dîn tötlîn dâ ist. Auch die Vertretung des Imperativs durch *sol* wird gebraucht, *492,* 23 Dû solt got versuochen unde sprinc in die Tuonouwe . . . . dû maht wol den lîp verliesen. Ein Imperativ im Nachsatz steht *471,* 30 selbe tuo, selbe habe.

*Lâ* ist bei Berthold concessiv II *112,* 24 und das bei den Concessivsätzen angeführte Beispiel.

§ 44. III. Einfachen Conj. Praesentis zur Bezeichnung der Bedingung glaube ich in *130,* 8 zu erkennen: Ez sî ein man, der orden in einem klôster habe, unde lît ein frouwe bî dem unkiuscheklîche, diu ist sâ zehant in dem hœhsten banne. Vielleicht hat Bertholt sagen wollen 'Ez sî ein man oder ein frouwe' — er fährt wenigstens fort: Daz selbe spriche

ich zuo dem manne, der bî einer frouwen lît: dann würde der Conjunctiv concessiv sein.

§ 45. IV. Häufig wie bei Otfrid und bei Wolfram sind Conditionalperioden mit invertiertem Nebensatz, entsprechend unserem neuhochdeutschen Gebrauch. *223,* 2 Wan wil sie aller engel schar mit einem anblicke beliuhten ze mâle, daz ist geschehen. *382,* 28 Möhtest dû iht mêre, dû hætest gote ouch mêr gesündet.

Häufig wird ein solcher Satz durch ein pleonastisches *unde* eingeleitet. Die Fälle gehören keineswegs zu denen, wo *unde* „relative" Bedeutung hat, und Paul rügt in seiner Redactionsanmerkuug mit Recht, dass Erbe sie mit diesen zusammenwirft. *340,* 22 Owê ir verfluochten tiuvel, unde hætet ir den list niht funden, sô ist hiute niendert kein mensche vor mînen ougen, ich woltez dem almehtigen gote antwurten. *341,* 22. *415,* 39 Nû fürhte ich des unde zerte ich ir einz, daz sie mir hin nâch niwan deste grœzern schaden tuo.

§ 46. V. Negative Bedingungssätze werden sehr häufig durch die Negation mit dem Conjunctiv ausgedrückt. Meist tritt noch ein *danne* hinzu (Erbe § 4). Erdmann behandelt diese Sätze § 260 und erwähnt sie § 180 Seite 107 oben nur ganz kurz. Sie dienen bei Otfrid stets zur Beschränkung einer vorhergehenden Negation oder eines allgemein affirmierenden *al.* Diese Beschränkungen fallen mittelhochdeutsch fort, wie sie auch im Ludwigsliede und bei Notker fehlen. II *51,* 36 Der alte harnstein bezeichnôt ouch einer leie sünder, die selten bekêret mügen werden, er enmüeze ein guot meister sîn, der den alten harnstein büezen möhte.

*danne 194,* 18 Wan tæte man unserm herren alle die dienste, die diu werlt ie gewan, er gæbe dir niemer deheinen lôn dar umbe, dû enhabest danne den alten glouben.

Gewöhnlich aber fehlt bei *danne* die Negation. *133,* 6 Des gelônet er dir vil wol, dîn herre, der tiuvel, im zerrinne danne alles des fiures, daz er hât. Derselbe Satz kommt noch oft vor. — Pfeiffer corrigiert bisweilen ein *en* in die Construction hinein: so schreibt er *537,* 25 wan nieman mac

zem himelrîche kumen, er enhabe danne diso tugende alle gehabt, wo beide Handschriften einfaches habe zeigen.

Fehlen der Negation ohne *danne* ist selten und wird von Pfeiffer corrigiert. *418,* 2 daz er gote niht getrûwet, der im lîp unde sêle hât gegeben, daz im der ouch iht gebe mit rehten gewinnen daz er genese, er engowinne guot mit unrehten gewinnen. So Pfeiffer: in a ist die Stelle ganz anders gewandt, in A aber steht nur er gewinne. Erbe führt für dieses Fehlen bereits ein Beispiel aus dem Willehalm an, § 4, III, 3. II, *83,* 36 Geloubet er ez ouch von sehsen und von der sibenden niht, sô wirt sîn niemor rât, er geloube ez durnehticlichen von allen siben.

§ 47. VI. Uebereinstimmend mit Wolfram werden Bedingungssätze eingeführt durch das Pronomen relativum *der,* ferner durch *swelich* und *swer.* Wir müssen diese Nebensätze conditional übersetzen, wenn sie sich nicht an oinen bestimmten vorhandenen oder zu ergänzenden Begriff des Hauptsatzes anschliessen. Schon Otfrid hat ein solches Beispiel mit *sô wer sô* III, 24, 29 Erdmann § 198. *571,* 19 Daz heizet ein werltlîchiu schande, der an dem jungesten tage ze schanden wirt. *440,* 31 Dom aber noch diu gnâde gotes sô verre sî, daz sie aller houbetsünde niht lâzen wellont, sô lât doch dise fünf houbetsünde.

*272,* 23 *Swelhes* menschen herze wünne unde freude oder ruowe gert anders danne an got alleine, sô ist ez valsch.

*446,* 8 Wan *swer* unserm herren eine liebe tæte an dem mântage oder an dem diensttage, daz wære im vil liep. *34,* 23 Wer von êrste daz niuwe kint guotiu dinc lêret, dâ tuot ez iemer gerne nâch. *406,* 17 Ir rihter, swen ir mir mit rehtem gerihte von der werlt nemet, ich gibe iu als wênic buoze drumbo alse iuwerm swerte.

Bei Wolfram kommt von *der* und *swelher* nur der Nominativ Singularis vor.

§ 48. VII. Der Nebensatz ist vertreten durch eine Frage mit *wer,* was Erbe nicht erwähnt. *88,* 22 Wer ist nû der gerne lange lebe unde gerne reht ende neme, der hüete sich vor disen vier sünden.

§ 49. VIII. *unde.* *552,* 5 Und er danne alle die freude und alle die êre versmæhet, dâ in got zuo geschaffen hât unde er danne dem tiuvel dienet, unde dar lebet er ungerehter danne ein hunt. II *264,* 1 daz wir dâ von niht betrüebet werden, und man uns ez nimet. Vergleiche das bei den Concessivsätzen Gesagte. Auch Wolfram hat dieses *unde,* aber gleichfalls selten.

§ 50. IX. *daz.* Es bedeutet entweder „falls" oder mit finalem Anklang „unter der Bedingung dass" (Erbe § 8). Erdmann führt einige Otfridische Belege im § 111 an, aber alle im Conjunctiv. a) *103,* 39 Sô trûwet maniger niht, daz er iemer genesen müge, daz or ze allen zîten niht vol ist als ein krapfe. *524,* 14 Unde daz man im ein künicrîche drumbe gæbe, swanne er zornic wirt, ern læt sîn niht. Letzteres Beispiel ist wieder durch ein pleonastisches *unde* eingeleitet, das also auch bei anderen als den Bedingungssätzen mit invertierter Wortfolge vorkommt, allerdings weitaus seltener.

*59,* 9 unde daz er iemer mit ir übel lebe, sô wirt. er ein abbrecher — hier hat Pfeiffer aus mir unerklärlichen Gründen ein *ê* ausgelassen, in der Handschrift steht ê daz er iemer mit ir übel lebe, und der Satz ist ein regelrechter Comparativsatz.

b) Es ist hier bisweilen sehr schwer die Grenze zwischen conditionalfinalem und rein finalem Sinne zu ziehen. Der Modus ist der Conjunctiv. II *150,* 13 Ich gæbe mîn hant, daz ich ze himele wære. *546,* 31 Dû soltest alle die werlt niht nemen, daz dû in unrehtem guote wærest.

Nicht selten tritt zu diesem *daz* ein *eht* *86,* 33 daz er niht enruochet, wer dâ von stürbe oder siech würde, daz eht im ein kleiner gewin werde (dass ihm nur).

Indessen kommt *eht* auch bei dem unter a angeführten *daz* mit Indicativ (*301,* 5) und bei anderen Formen des Conditionalsatzes vor *120,* 12 sô ist diu sêle als lieht und alse schœne, sam des aller tiwersten keisers sêle, ist eht sie âne tôtsünde — und ähnliches mehrfach.

*daz,* in der Bedeutung „unter der Bedingung dass" wird oft durch *„den worten"* verstärkt, wobei der finale Sinn vorwiegt. Doch lassen sich conditionale Beispiele anführen.

*41,* 32 Wan dû den worten in der helle brennen wilt, daz dû unreht guot gewinnest. Und so mehrfach. Rein final ist zum Beispiel *405,* 33 Seht, daz wil ich iuch lêren, den worten daz ir iuch iemer mêre deste baz gehüeten künnet.

Erbe schweigt über diese Construction. Sie wäre wohl auch für poëtische Diction zu schwerfällig.

§ 51. X. Conditionalcausalen Sinn hat das bereits bei den Causalsätzen erwähnte aber dort nicht belegte *für daz,* gleichfalls bei Wolfram unbekannt und auch bei Berthold nicht gerade oft vorkommend. *312,* 8 sô müelich ist ez dar umbe, wâ man liute scheiden sol, für daz sie sint gesament mit der ê. *297,* 14 Diu ander hât die kraft, für daz sie ein mensche mit rehte enpfæhet. daz ist iemer deste kreftiger. Dieser Satz kommt mit unbedeutenden Variationen mehrfach vor.

§ 52. XI. *sô* ist häufig bei Berthold. Die nahe Verwandtschaft des temporalen und conditionalen *sô* erwähnt Erdmann § 95. II, *156,* 11 sô daz niht half, sô nam man im danne êre, guot und den lîp dar zuo gar griulîcher marter. *152,* 36 Unde dû bist gar frô, sô dînem nâchgebûren iht leides geschiht. *17,* 12 sô er sie danne tragen wirt (Schuhe), sô gêt er kûme eine wochen dar ûffe.

§ 53. XII. *Als* kommt nicht bei Wolfram, wohl aber bei Walther vor. *30,* 34 Und als ez niwan als lange gelebet, als ein hant mac umbe gekêret werden, sô muoz ez iemer unde iemer leben. *91,* 20 Ez mac dir niht gewirken, als ez hungeric gêt. — Zu *sô* und *als* vergl. den temporalen Gebrauch beider.

§ 54. XIII. Bei den Concessivsätzen lernten wir einen Gebrauch von *swie* kennen, der die Vorstufe für die Verwendung dieses Wortes im Bedingungssatze bildet.[1] Im Anschlusse

[1] Paul § 347 Nr. 6 bezeichnet dieses *swie* als temporal. Man wird in den meisten Fällen so übersetzen können, aber schwerlich immer, z. B. nicht das erste von mir angeführte Beispiel. Freilich könnte die Bedeutung 'wenn' aus der temporalen entwickelt sein. Aber bei der Häufigkeit des concessiven Gebrauchs von *swie,* eines Gebrauchs,

an disjunctive Concessivsätze und auch alleinstehend leitete es Nebensätze ein in der Bedeutung 'Auf welche Weise auch immer'. Diese Bedeutung hat sich nun öfters so sehr abgeschwächt, dass das concessive Verhältniss nicht mehr deutlich gefühlt wird. 'Auf welche Weise auch immer ihr die Sünde vermeidet, so werdet ihr gerettet' heisst einfach 'wenn ihr', da es hier dem Sinne nach auf eine Unterscheidung der einzelnen Arten und Weisen nicht ankommt. Bei Wolfram fehlt der Gebrauch, aber Haupt belegt ihn zu Engelhart 6336. *226,* 25 Wan swie ir daz selbe dinc vermîdet, sô wirt iu der smac der edeln spîse. a schreibt hier 'vermîdet ir daz selbe dinc, hat also einen einfachen Bedingungssatz. *343,* 22 Unde swie er dich der drîer dinge eines verirren mac, sô füeret er dich dannoch mit der riuwe mitalle hin. *523,* 11 Seht, dâ sult ir eine juncfrouwen liep haben unde sült umbe die werben; unde swie ir die erwerbet, diu ist sô reine unde sô tugenthaft, swer sie liep hât, dem kan kein lasterbære juncherre niemer niht geschaden weder kleine noch grôz. Es finden sich noch mehrfach deutliche Belege für den Gebrauch.

§ 55. XIV. *Swenne.* Es ist bei Berthold häufig und kommt auch bei Wolfram vor. Auch hier ist der temporale Gebrauch des Wortes zu vergleichen. *64,* 7 Unde swenne Mars unde Saturnus ûf gênt mit einander, sô kumt strît und urliuge. *90,* 39 *Swenne sô* ir werkliute habet, den soltû grôze schüzzeln für setzen. *6,* 14 *Swanne*[1] ein tôre den andern frâget; sô gelinget in selten wol.

§ 56. XV. Localpartikeln: *dâ, swâ (wâ),* die Wolfram in diesem Gebrauche nicht kennt. *332,* 24 Unde man möhte einer sêle als frumeclîchen helfen, dâ sie zehen jâr brinnen solte, daz sie inner sehs wochen erlôst würde. *35,* 12 unde swâ sie ungerâten werdent von iuwern schulden, sô müezet

der direct an den ursprünglichen comparativen anknüpft, glaube ich an der gegebenen Darstellung der Bedeutungsentwickelung festhalten zu müssen.

[1] A swan, Pfeiffer wenne.

ir an dem jungesten tage antwürten für iuwer eigen kinder. *wâ 312,* 8.

§ 57. XVI. Am häufigsten ist *ob,* das wir neuhochdeutsch als Conditionalpartikel verloren haben bis auf die gleich zu behandelnde Verbindung 'als ob'. Die Belege sind so zahlreich, dass ich keine besonders anführe.

§ 58. XVII. Eigenthümlich sind Umschreibungen der Conditionalsätze durch *ist daz, ist ein dinc daz, wære ez mügelich daz, wære ein dinc daz ez mügelich wære, ob ez wære,* und Aehnliches mehr. Bei Wolfram kommen diese wahren Ungeheuer von Constructionen nicht vor; man wüsste auch nicht, wie man sie sich im Verse denken könnte. *12,* 36 Und ist, daz uns niwan einez an der reitunge gebristet, sô müezen wir êwiclîche verlorn sîn. *301,* 9 Wan wære daz mügelich, daz man ûz golde wîn gemachen möhte, daz wære diu heilige erzenîe wol wert. *445,* 6. *165,* 10. Es finden sich auch noch andere Combinationen, z. B. wær ez daz ein dinc mügelich wære etc.

Der Satz mit *daz* ist ein Subjektsatz.

§ 59. XVIII. Besonders zu behandeln ist *wan,* 'ausser'. Es folgt entweder ein Substantiv oder ein Substantivsatz mit *daz,* oder selten ein Conditionalsatz. Letzteres erwähnt Erbe nicht.

*132,* 22 Allez, daz got ie erleit umbe des menschen künne, daz wære allez samt verlorn, wan diu heilige buoze. II *126,* 21 Wan wir möhten halt keine wîle leben wan der fride.

*wan daz 266,* 39 Wan daz got als guot und als barmherzic ist, sô ist ein grôz wunder, daz dich diu erde niht verslindet. Wir übersetzen neuhochdeutsch 'abgesehen davon', wenn wir wörtlich übersetzen wollen: immer passt das freilich auch nicht, z. B. *318,* 11 Ich swüere dir offenlîche, wan daz ich engetar vor mînen friunden.

*Wan mit Conditionalsatz 159,* 15 Nû seht ir wol, wie die geistlîchen liute, die orden habent in klœstern, daz die niemer getürrent gereden in sumelîchen orden wan als man in erlonbet. *300,* 18 Sô wænet ir einveltigen liute, sie firmen niht wan sô sie wîhen. *281,* 13 wan daz wære wider got unde wærest êwiclîchen dar umbe verlorn: wan dû gebest

im danne als vil hin wider. Wenn man dieses Beispiel Wort für Wort übersetzt, so erhält man das direkte Gegenteil von dem, was Berthold sagen will: die beiden Negationen müssen sich mit einander verschmolzen haben.

§ 60. XIX. Schon bei *wan* mit Substantiv haben wir eine starke Verkürzung des Nebensatzes kennen gelernt. Aehnliches findet sich nun noch öfters *52,* 20 daz gevellet gote allez niht âne den kristengelouben (= wenn Du keinen Christenglauben hast). *426,* 12 Nâch dér rede sô hæte ich gelogen (= wenn diese Rede wahr wäre). *97,* 13 Ez wære nie heilige zem himelrîche komen danne mit tugenden. Auch Wolfram kennt derartige Verkürzungen: weitere einzeln aufzuzählen ist wohl überflüssig.

Oft fehlt der Conditionalsatz, fast immer, wenn er nur die Wiederholung oder Negation eines unmittelbar vorhergehenden Satzes enthalten würde. Gewöhnlich wird dann in ersterem Falle das conditionale Verhältniss durch ein *sô, danne, dâ* angedeutet, in letzterem durch *anders, sus, oder,* aber diese Partikeln können auch fehlen.

*7,* 6 Dû solt got an ruofen, daz er dir daz beste und daz wægeste gebe ze tuenne: *sô* enkan dir niemer missenlingen. *347,* 14 wan ich lieze mich ê tœten. Wer möhte mich sîn *danne* betwingen? *350,* 8 Owê, bruoder Berhtolt, jâ scheme ich mich. Sê, wie getorstest dû ez *dâ* ie getuon?

*265,* 29 Ze gelîcher wîse sol nieman ze vaste in den rehten kristengelouben sehen, *anders* er wirt sô kranc an dem gelouben. *509,* 8 Iedoch sô mac ein guot meister wol mit künsten einen siechtuom vertrîben, den *sus* ein mensche lange tragen muoz. *272,* 17 Gebet iuweriu kint der kinden niht, *oder* ir verkoufet sie in den êwigen tôt.

*Dannoch* hat nicht rein conditionalen Sinn: *25,* 19 Habet ir ez aber nützelîchen angeleit, sô sît ir an dem einen teile ledic. Dannoch sult ir ez ze dem andern mâle widerreiten.

Fehlt im Hauptsatze jede Andeutung des conditionalen Verhältnisses wie z. B. *104,* 8 Manige tûsent sünde koment von der unmâze des mundes, von überezzen unde von übertrinken, die niemer geschæhen; — so ist wohl nur dann das

conditionale Verhältniss deutlich empfunden worden, wenn der Nebensatz aus dem unmittelbar vorhergehenden zu ergänzen ist.

### Hauptsatz.

§ 61. I. Unbezeichneter Hauptsatz ist voranstehend Regel, doch nicht durchgehend, nachstehend nicht selten. Für letzteres zwei Beispiele: *16,* 34 Füeret er ein holz dar în, er leget daz krumbeste ze mittels. *233,* 18 Unde der halt etelîchem eine huobe gæbe, er wære halt herzeclîchen frô.

Bisweilen wird nachstehender Hauptsatz ohne einführende Partikel invertiert, wofür Erdmann § 174 Beispiele giebt. *85,* 2 Als ez der meister siht, wirkent sie die würhten gar balde. Diese invertierte Wortfolge im partikellosen Hauptsatze ist nach Erbe Seite 7 bei Wolfram nur dann üblich, wenn ein Wort besonders hervorgehoben werden soll und an die Spitze tritt und ausserdem, wie er hervorhebt, wenn der Satz durch ein Interrogativum eingeleitet wird. Dass letzteres auch bei Berthold vorkommt, dürfte nicht verwundern und ich brauche wohl für invertierte Frage im Nachsatz keine Belege zu geben.

§ 62. II. Der Hauptsatz wird eingeführt durch Formen des Pronomens *der diu daz,* doch wie bei Wolfram seltener, wenn er vorangeht (Erbe § 13). *571,* 18 Daz heizet ein werltlîchiu schande, der an dem jungesten tage ze schanden wirt vor aller der werlte. *277,* 31 Wan swenne dû tœtlîchen haz unde nît treist einem menschen, den tœtest dû allez in dînem herzen.

§ 63. III. In Uebereinstimmung mit Wolfram wird der Hauptsatz eingeführt durch *dâ,* aber selten *dâ* allein, gewöhnlich *dâ bî* und ähnliche Verbindungen. Diese sind auch im vorangehenden Hauptsatz nicht selten. *349,* 27 Wellent sie danne daz grôze verswîgen als der künic Saul, dâ vant ez der gotes bote wol her Samuel. II *264,* 1 daz wir *dâ von* niht betrüebet werden, und man uns ez nimet. *dâ mite — ob 3,* 37. *dâ bî — swenne 134,* 19. Invertierter Nebensatz — *dar umbe 331,* 2.

Die Otfridischen Beispiele für *thâr* (§ 175) sind nicht sicher.

Sonderbar ist die Stellung des Satzes *364,* 19 Swer mit rehte vor iu überredet wirt sô getâner schulde, sô dâ sült ir uns einen fride vor schaffen, wo *dâ vor* in Vertretung von *vor dem* steht; das Herantreten des *dâ* an das *sô* ist auffallend.

Für *dâ von* steht *des 162,* 23 welhen schaden sie des haben, ob der vier redelîne einez gebristet.

§ 64. IV. Nicht sehr häufig ist *danne*, das Erbe § 14 aus Wolfram belegt und gleichfalls Erdmann § 175 bei Otfrid erwähnt. Es findet sich im vorausgehenden wie im nachfolgenden Hauptsatze. *34,* 3 Wer danne frœer danne der tiuvel, swenne erz darzuo bringet etc. Ebenso *235,* 1 *(danne—sô) 249,* 22 unde wiltû uns danne die zwô unde vierzic tugende niht gar sagen, sage, wie suln wir *danne* zuo dem himelrîche komen? (Hier weist das erste *danne* nur auf die im vorhergehenden Satze enthaltene Weigerung Bertholds hin.) *396,* 35.

§ 65. V. *Sô,* nur bei nachfolgendem Hauptsatze, übereinstimmend mit Wolfram und Otfrid (§ 175), ist so häufig, dass ich keine Belege dafür gebe.

§ 66. VI. Bei *für daz* im Nebensatze steht *für daz* im Hauptsatze *227,* 27 Für daz ir die selben minne enpfâhet, für daz iemer und iemer mêre habet ir minne zuo allen heiligen.

§ 67. VII. *als verre* steht bei einem *ob* im Nebensatz *281,* 32 ez sî danne als verre, ob dû im dîn vihe lîhest in wagen oder in pfluoge: dâ næmest dû wol eteswaz von im âne sünde.

§ 68. VIII. Der Hauptsatz kann verkürzt werden:

a) bei Fragesätzen: *162,* 27 Nû, bruoder Berhtolt, ob ein kint ze rehte ze priesters handen niht kumet unde wirt gâhens getoufet unde wirt unrehte getoufet unde man wænet ez sî rehte getoufet, unde stirbet niht und wirt alt?

b) Bei Comparativsätzen:

α) mit *als 493,* 38 mügen dâ von sô grôze andâht niht gehaben, alse (wir möhten) ob wir die messe verstüenden,

II, *206,* 13 ist als âmehtic als (er ist) der im ze âder hât gelân. *225,* 19 Daz ist aber gein der êwigen rîcheit, als (ez ist) dâ einer ûf einem snellen rosse für einen krâm wol balde rîtet. Das zweite Beispiel ist wegen seiner Doppeldeutigkeit bemerkenswerth.

*β*) mit *danne 3,* 34 daz wære mir danne sünder dann (mir ez wære) ob ich ez niht enwiste.

Diese Construction mit *danne* erwähnt Erbe nicht. Die übrigen hat auch Wolfram.

Deutlich fehlt der Hauptsatz *70,* 33 Dannoch ist dir sîner gnâden nôt, wan soltest dû in lebendic machen! Der Satz nähert sich dem Beispiel unter VIII a, nur dass dort das *nû* als eine Andeutung des Hauptsatzes gelten kann.

Bei indirecter Rede wird das Verbum regens bisweilen zwischen Neben- und Hauptsatz geschoben: II, *7,* 15 wanne möhten sie die selben spîse haben, sô westen sie daz wol, daz aller der zorn gestillet gegen in wære.

Bisweilen ist ein Verb des Denkens oder Sprechens vor dem Nachsatze zu ergänzen: *339,* 11 Der aber dienet nâch dem lône der sünden, daz ist der êwige tôt — offenbar: 'der soll wissen, es ist der ewige Tod.'

## Tempora und Modi.

§ 69. Das Präsens steht im Conditionalsatze, wenn ein allgemeiner oder einmal eintretender Fall bezeichnet wird, ohne dass über die Wirklichkeit oder Unwirklichkeit desselben etwas ausgesagt wird.

Conjunctiv Präsens findet sich einigemale im Nebensatze, ohne durch Imperativ etc. des Hauptsatzes hervorgerufen zu sein. *204,* 36 Der daz rehte welle merken, der sünden wirt mêr danne böume este haben — wo doch nur zu ergänzen ist 'der merkt es, dass'. II, *133,* 34 daz als manic sêle dâ von iht verlorn sî, und helfe daz ouch niht, sô wil niht helfen. Der Conjunctiv sî, vor dem noch mehrere stehen, könnte vielleicht eingewirkt haben. Auch vor Conj. Prät. findet sich Conj. Präs., ohne doch wohl von jenem her-

vorgebracht zu sein. *51,* 6 Ob des allerminnesten sternen gebreste, der iendert an dem himel ist, sô möhte alliu diu werlt deste wirs. II, *154,* 9 Ob ein mensche alle tage ein iteniuwe marter lîde und daz alsô trîbe hinz an sînen tôt, des möhte im got gelônen in einem halben tage.

Diesen Conjunctiv Praes., der übrigens bei Berthold äusserst selten ist, erwähnt und belegt Erbe § 18. Es ist eine reserviertere Ausdrucksform.

§ 70. Häufig dagegen ist der Conj. bei imperativischem und conjunctivischem Hauptsatze (Erdmann § 180. 181). Aber überall findet sich unter denselben Verhältnissen auch der Indicativ, und zwar keineswegs selten.

Imperativ im Hauptsatze: *468*, 17 Helfe daz niht, sô gedenke an sîne manicvalten martel. *331,* 1 Sî er niht guotes muotes, swenne er in gêt, darumbe soltû imz niht unwirdecliche derbieten. Indicativ: *54,* 21 swenne sie iuch ane vihtet, daz ist des fleisches gir unde der werlte süezekeit unde des tiuvels ræte, sô strît eht wider. *158*, 23 Und als dû einen boum sihst, der guot obez treit, sô soltû dir gedenken.

Conjunktiv im Hauptsatze *220,* 22 sô wil ich iu doch ahte nennen, den worten: ob ieman sî, der gerne edele spîse nieze, daz die deste gerner ze dem himelrîche komen. *104,* 19 Ez ist dehein versunnen herze, swenne ez im gedenke wie ez ein hôhvart vollebrâht habe, ez scheme sich. *557,* 27 wan daz er fürhtet, werde ez ir wirt innen, daz er in ze tôde erstæche.

Auch bei der Umschreibung des wünschenden Conjunctivs durch *mac: 127*, 11 Unde müge ez ze priesters handen niht komen, sô mac ez toufen ein dierne.

Indicativ findet sich bei conjunctivischem Hauptsatze sehr häufig. *454,* 30 Ez getet eht nie dehein mensche sô übel, unde wil eht ez wâren riuwen gewinnen, er müge ez gebüezen. Besonders bei indirecter Rede: *399,* 7 Daz vierte ist, er wânde, er möhtez dar zuo bringen, swenne daz mer in ünden gêt und alse er spræche .... daz daz wilde mer

über al danne stüende. II, *79,* 5 Sô wil etelîchez wænen, ez sî dâ mite ledic, ob ez niht tœtlîcher sünde tuot.

§ 71. Neben dem Präsens des Nebensatzes steht im Hauptsatz gewöhnlich Präsens, ferner einige Male das durch Umschreibung gebildete Perfect zur Bezeichnung der Schnelligkeit, mit der die Folge der Bedingung sich erfüllt. *223,* 3 Wan wil sie aller engel schar mit einem anblicke beliuhten ze mâle, daz ist geschehen.

Ausserdem findet sich Conj. Präteriti im Hauptsatz: *554,* 39 Und ist aber ein dinc, daz dû tœtlîche sünde niht fliehen wilt unde dich der tôt dran begrîfet, sô möhte dir lieber sîn . . . *60,* 23 Als danne ein gîtiger mensche hât, dâ zweinzic an genuoc hæten, dannoch hæte er gerne mêr. *569,* 21. In *453,* 12 wan ez hæte anders niht tugende geheizen, der sô getâniu dinc tuot — in diesem Satz hängt der Conj. Präteriti von dem ausgelassenen, durch *anders* angedeuteten Bedingungssatze 'wenn das nicht so waere' ab.

*331,* 10 Geloube mir, sô dû wænest dir geschehe gar wol mit einer andern, daz engeschehe lîhte niht. Hier möchte ich doch schreiben *engeschæhe*, A schreibt auch sonst wol e für æ, so 6 Zeilen vorher *beswert* für *beswæret.*

§ 72. Selten ist der Indicativ Präteriti, was allerdings wohl nicht der Sprache Bertholds, sondern dem Charakter der Predigt zuzurechnen ist. *122,* 19 unde was ein stein ûzsetzic, den hiez man ûzbrechen. In den folgenden Zeilen noch zwei ganz ähnliche Beispiele. Ebenso *152,* 13.

§ 73. Der Conjunctiv Praeteriti wird im Conditionalsatz verwandt, wenn die Bedingung als nicht wirklich gedacht wird. Er findet sich äusserst häufig. Im Hauptsatze steht gewöhnlich gleichfalls Conjunctiv Präteriti *234,* 17 Owê, bruoder Berhtolt, ich wære vil frô, der mir iezuo zehen marke silbers gæbe!

§ 74. Oefters findet sich aber auch ein präsentischer Hauptsatz neben einem Conjunctiv Präteriti im Nebensatz.

I. In Beispielen wie das Folgende: *506,* 16 dar an sult ir lernen unde lesen bî dem tage, ob ir kundet lesen. Der Redner spricht in diesem nicht seltenen Falle einen Satz aus und unmittelbar darauf fällt ihm ein, dass seine Worte

mit den thatsächlichen Vorhältnissen nicht übereinstimmen: das bewegt ihn, diesen Conditionalsatz im Conj. Präteriti anzuschliessen.

II. In anderen Fällen bei vorhergehendem Conditionalsatze hat der Redner diesen in der Form des Gegensatzes zur Wirklichkeit gesprochen, sieht aber in lebhafter Rede die Bedingung gleichsam vor sich verwirklicht, und spricht nun den Hauptsatz, als handele es sich um einen gegenwärtigen Fall. *222,* 6 Unde woltet ir über hundert tûsent mîle in als kurzer stunde als ein ougbrâwe mac ûf unde zuo gegên, sô sît ir dar.

§ 75. Bisweilen ist der Hauptsatz auch nur formal, nicht inhaltlich abhängig vom Nebensatz und macht sich dann in einigen Fällen von dessen Tempus und Modus frei: so *362,* 26 Daz sol der bâbest dem keiser lîhen, obe ieman wære, der dise sîdîne mûre mit ungehôrsam zerbræche, daz diu îsenîniu mûre dannoch dâ vor sî. Aehnlich ist auch *420,* 29 unde hætet ir des strickes niht erdâht, sô ist einiger mensche niendert vor mînen ougen, ich wolte in gote antwürten.

§ 76. In *161,* 13 Wan der almehtige got hât vil wunders dar an geschriben, ob ir ez erkantet und ähnlichen Beispielen fehlt wohl der Hauptsatz: man hat zu ergänzen 'daz ir wistet, ob' oder etwas Ähnliches.

Bei den Sätzen mit fehlendem Hauptsatze bei *als ob* sollte man im Nebensatz Conjunctiv Präteriti oder Indicativ Präsens erwarten, je nachdem der zu ergänzende Hauptsatz geformt sein müsste: aber bisweilen tritt Conjunctiv Präsentis ein, wohl unter Analogie der einfachen Comparativsätze mit *als, sam. 99,* 2 und ist doch bî dem allem samt diu sêle als frî als ob sie den lîp niht besorge.

Endlich erwähne ich noch einen Conjunctiv Präsentis im Hauptsatze nach Conj. Präteriti im Nebensatze II, *132,* 32 Soltestû ez ze rehte gelten und widergeben, dû müezest âne mantel vor mir sitzen. In den folgenden Zeilen kehrt dieser Conj. Präs. noch mehrfach wieder.

## Doppelte Nebensätze.

§ 77. Sie können im Wesentlichen identisch sein: *55,* 4 Ir andern sünder, swâ ir sigelôs worden sît an iuwerm strîte unde daz ir in sünde gevallen sît, sô gewinnet alle samt wâre riuwe. Oder der zweite Satz führt den ersten näher aus: *492,* 23 Dû solt got versuochen unde sprinc dâ ze Regensburg in die Tuonouwe. Oder der zweite Satz ist eine Folge des ersten II, *199,* 19 Gîstû im niht, stirbet ez alsô, dû bist schuldic an im. Oder auch der eine Satz ist die Vorbedingung für den andern: *17,* 20 Dîner sêle wirt niemer rât, dû engeltest danne unde gebest wider, ob dû ez maht geleisten. *212,* 11 Wan als man sie ersuochet in der êrsten sünde und in der êrsten huote umb eigene sünde, und als sie danne niht eigener sünde ûf in hânt, sô ersuochet man sie in der andern huote. Hier ist durch das *danne* im zweiten Satze auf den ersten Bezug genommen.

Beide Nebensätze können auch ohne innere Beziehung nebeneinander stehen als zwei gleichberechtigte Bedingungen der Folge *18,* 20 Hæten sie niht kirchen oder pfrüende oder daz in nieman opfer gæbe, sie möhten die kristenheit niht berihten.

Diese Nebensätze stimmen meist in Tempus und Modus mit einander überein, doch nicht durchgehend. *143,* 13 Wan swenne die werltlîchen fürsten niht rehte rihten wellent noch rehte gerihte wolten haben, sô betwüngen sie wol die geistlîchen fürsten etc. *5,* 32 Und alle die kunst die sie künnent diu ist nihtes wert, sie künnen danne die selben drîe künste unde daz sis ie danne an in selben üebeten.

Die beiden Nebensätze können auch im Gegensatze zu einander stehen, wodurch der eine concessiven Sinn annimmt und bisweilen in den Conjunctiv Präteriti tritt. *356,* 1 Hât einer vil geroubet unde gebrennet, unde wil er niemer mêr gerouben noch gebrennen, er muoz daz vorder gelten. *430,* 25 Unde wirt er dar an funden unde hæte er nie deheine ander sünde mê getân, sîner sêle wirt niemer rât.

Zerstückelt ist das conditionale Gefüge *53,* 30 Swer sich selbe ze hôhe setzet, unde kumt der wirt, der vil vil lîhte

einen andern dar setzen: sô muoz er lesterlîchen die stat rûmen.

Endlich erwähne ich noch *364*, 12 . . . . unde den nidern daz selbe tæte unde hiute zehene hienge unde morgen zehenen daz houbet abe slüege, dise radebrehte, jene brente, dise an der siule *slahen*, jene *binden* an den kirchzûn. Hier ist der Infinitiv, der blosse Begriff des Verbums an Stelle der bestimmten Form getreten.

KAPITEL II.

## RELATIVE SATZVERBINDUNGEN.

§ 78. In den relativen Satzverbindungen wird nicht der Gesammtinhalt des einen Satzes mit dem des anderen in irgend einem Verhältniss stehend gedacht, sondern ein bestimmter Bestandtheil der Aussage ist dem einen Satze mit dem andern gemein. Bei jedem der beiden Ereignisse ist entweder dieselbe Person, derselbe Gegenstand betheiligt oder es wird beiden dieselbe in ihrer Beschaffenheit deutlich empfundene Bestimmung (des Ortes, der Zeit, der Art und Weise) zugesprochen (Erdmann § 81).

Die hier in Betracht kommenden Satzarten sind also die Localsätze, die Comparativ-, Temporal- und die eigentlichen Relativsätze. Da indessen die Localsätze keinerlei Mannigfaltigkeit der Construction entwickelt haben und kein syntactisches Interesse beanspruchen können, so sehe ich von ihnen ab und beginne sogleich mit den Comparativsätzen.

### Comparativsätze.

§ 79. Beim Vergleiche werden zwei Ereignisse in Beziehung gesetzt durch Hervorhebung einer gemeinsamen Bestimmung, welche für die Aussage beider Sätze zu ihrer Vollständigkeit nöthig ist.

Zu unterscheiden sind zwei Arten des Vergleiches, indem entweder die gemeinsame Bestimmung über die Art und Weise des Verlaufes beiden Sätzen in gleichem Masse zugesprochen wird, oder dem einen in höherem Grade, als dem andern. (Erdmann § 188.)

§ 80. I. In ersterem Falle ist bei Otfrid noch sehr häufig das einfache *sô*, dessen comparativer Gebrauch bei Berthold bedeutend eingeschränkt ist. Bei ihm ist die ganz gewöhnliche in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle angewandte Partikel *alsô*, *alse*, *als*, das bereits bei Otfrid neben *sô* vorkommt (Erdmann § 190).

1) Ich gebe wie Erdmann zunächst Belege für einfaches *sô*, *als*. II, *90*, 21 Dû maht fleisch ezzen, sô mügelich ist. *145*, 39 Und er hât ieglîchem sîn amt geordent als ér wil, niht als dû wilt. *334*, 21 unde sult iuch mit der reinikeit halten, als iu diu regel geschriben sî. II, *148*, 16.

2) *Sô* und *als* mit einem Adjectiv oder Adverb. a) Ein solches Adjectiv oder Adverb steht im Hauptsatz. *221*, 24 Swenne ir als manic tûsent jâr gelebet in den freuden, sô tropfen in dem mere ist. *197*, 9 Wan in nieman sô frô machet, sô der mensche. *6*, 18 Und hæte er in gevolget, sô wære ez im niht als übel ergangen, als ez im ergienc. *alse wol als 516*, 16.

b) Adjectiv oder Adverb im Nebensatze. *167*, 18 Dâ solt dû got ouch sunderlîchen umbe minnen, sô dû iemer meiste maht. *301*, 25. *203*, 3 Wan als ofte ein mensche der siben houbetsünden eine getuot, sô krœnet ez den tiuvel. *119*, 5.

Besonders erwähne ich *als verre* 'in sofern'. *496*, 38 sô verstêt ir die messe wol alse wir pfaffen, als verre ez iu nütze ist. Bisweilen nähert es sich der conditionalen Bedeutung: *373*, 25 Iedoch sô hân ich willen von disen worten ze sprechen, als verre und mir got die gnâde gît. Auch causaler: II, *4*, 32 Sô verre und ir nû grœzer sündo getân habet, wan Dâvîd an dem, daz er sîn volk zeln hiez, sô tuot ouch als er.

c) Adjectiv resp. Adverb in beiden Sätzen erwähnt Erdmann nicht. Bei Berthold finden sie sich nicht selten.





*3,* 29 und müezent als lange dâ sîn, als lange get ein herre in dem himelrîche ist. Der Satz wiederholt sich mit geringen Variationen mehrfach. *70,* 16.

Ueber b und c ist nech zu bemerken, dass auf das Adjektiv resp. Adverb im Nebensatze bisweilen noch eine Partikel folgt: z. B. *als 133,* 15 Wan als ofte als dû zwei menschen ze dem êwigen tôde verrâtest, und alse manige sünde sie mit einander getuont, iemer mêr als manievalt wirt dîn martel.

*sô 71,* 6 Sie suln ez im aber lûterlîchen durch got vergeben, alse verre sô sie mügen. II, *123,* 6.

Nicht selten ist hier auch *unde*; Tebler bespricht die einschlagenden Fälle Kuhns Zs. VII, 363. *336,* 39 alsê sint sie gesundert an der süezekeit des edeln gesanges als wîte unde daz himelrîche ist. *als verre und 361,* 34. *56,* 18 steht in A *als verre und als,* was Pfeiffer in *als verre als* emendiert. Bei Bertholds Neigung, die Partikeln zu häufen, ist wohl auch hier die handschriftliche Lesart beizubehalten.

Auch *daz* findet sich *437,* 6 als wênic daz die tiuvel willen hânt daz sie iemer wider ze engeln werden, als wênic habent die ketzer willen . . . .

d) Stehen die Adjektiva resp. Adverbia im Comparativ, so werden die beiden Sätze der Regel nach durch *sô — sô* verbunden und ein *ie — ie* tritt hinzu. Erdmann § 197 erwähnt nur adverbiale Comparative. *73,* 8 Wan sô dû ie langer gebrinnest, sô dir daz himelrîche ie fremeder ist. *431,* 39 Wie, bruoder Berhtelt! nû wolte ich wænen, sô man ie baz gæze unde getrünke, sô man ie sterker unde gesünder wære an dem lîbe. Bei Otfrid finden sich diese Comparative nur bei dem *sô — sô*, bei Berthold ist diese Corresponsion nicht unbedingt nöthig, wenn sie auch seltener fehlt. *53,* 27 als der mensche ie hœher ist, ie sêrer sel er sich dêmüetigen. *128,* 17 Ie grœzer sünde, ie tiefer helle. *435,* 9 Diu selbe sünde ie seltener getân ie bezzer.

Der Nebensatz kann auch durch einen Conditionalsatz vertreten sein. *73,* 9 Swenne dû ie lenger in dem vegefiure gebrinnest, sô dû dem himelrîche ie næher bist. *455,* 32.

Auch findet sich ein Superlativ im Hauptsatz. *7,* 25 Sô

dû ez ie schierer tuost, sô ez gote aller liebeste ist. Selten ist die Corresponsion *ie — deste:* *453*, 39 daz er deste baz bevestent wære an sîner tugent und an sînen êren, sô er ie mêr andâht hât gein im.

3) *Sô* mit Indefinitum. Ueber diese Sätze ist an dieser Stelle wenig zu sagen: sofern sie concessiven Sinn haben, sind sie bereits behandelt: *swer* wird uns ausserdem bei den eigentlichen Relativsätzen beschäftigen.

Da anlautendes *s* bereits häufig abfällt, so sind *swie* und einfaches *wie* nicht mehr zu scheiden.

Deutlich comparativ ist II, *23*, 20 Darumbe ist in, wie sie ûz einem touwe in einen fiurigen berc aller êrste fliehen müosten. *146*, 2 etc.

4) *Als* wird gewöhnlich gebraucht, wenn der Vergleich durch ein Multiplicationsadverb ausgedrückt wird. *74*, 34 nû bringet im nû zwirunt alse vil hin wider als er iu in die secke stiez. *340*, 31 Wan wære hundertstunt als vil werlte vor mînen ougen, als hie ist. *570*, 1. Auch bei einem Comparativ: *127*, 31 alse wol dem wære, sô ist dem wol hundertstunt wirs.

Indessen findet sich bei nachfolgendem Nebensatz auch *danne* *283*, 25 (zwirent als grôz) II, *229*, 36 *tûsentvalt — danne* und *wan daz* II, *20*, 5 (hundertstunt ê).

5) *Als* wird gebraucht, um ein Beispiel anzuführen. So *41*, 13 und ist halt der sünden vil, dâ sie beide an ligent unrehtiu liebe und unrehtiu vorhte, als diu sünde diu dâ gîtikeit heizet. *498*, 12 dô liefen im vil liute nâch, als dô er ze éinem mâle fünf tûsent spîsete. Auch im Anfange eines Satzes: *217*, 9. Ganz vereinzelt in dieser Verwendung ist *sô*. II, *50*, 19.

Diesem freieren Gebrauch des *als* schliesst sich an seine Verwendung in den nicht ganz seltenen Sätzen wie *26*, 37 ir sît des armen liuton schuldic, daz ir in helfen sullet, als sanctus Johannes sprichet: 'gib dem hungerigen z'ezzen.' *50*, 4 unser herre hât uns alliu dinc ze nutze geschaffen, als ich ê sprach.

§ 81. II. Eine andere Vergleichspartikel ist *sam*, bei Otfrid nur in Verbindung mit *sô* (sama sô), im mhd. selb-

ständig geworden. Es dient besonders dazu, ein wirkliches Ereigniss mit einem nichtwirklichen zu vergleichen (*101*, 10 unde schiltet unde wüetet, sam ez mit dem tiuvel behaft sî), wird aber auch in anderen Fällen gebraucht. *568*, 5 Weh, nû ist ez sô griulich unde sô grôz umbe die sünde niht sam ez die pfaffen machent. *439*, 38.

Der durch *sam* eingeführte Nebensatz steht immer nach.

§ 82. III. Ferner ist zu erwähnen *dar nâch. 478,* 8 die legent in ir stricke und ir lâge dar nâch ir gelegenheit wol gezimet. *dar nâch unde 355*, 5. *dar nâch alse 478,* 6.

Oft heisst es *ie dar nâch. 499*, 24 Und alsô sol man dem almehtigen gote opfern, ie dar nâch sîn der mensche state hât. *ie dar nâch unde* II, *166*, 10. *ie dar nâch daz 195*, 12. *ie dar nâch als* II, *79*, 14. *dar nâch und ie 453*, 32.

Damit sind die Formen des Vergleichs bei Gleichheit der beiden Glieder erschöpft, nur einige Einzelheiten sind noch zu bemerken.

§ 83. Haben Haupt- und Nebensatz dasselbe Prädikat, so fehlt es oft im nachfolgenden Nebensatze und muss dann aus dem Hauptsatze ergänzt werden. *136*, 38 Und alzehant sô er von hinnen kumet sô martelt in der tiuvel rehte alse vor. *1*, 2. *29*, 3.

Verkürzte Nebensätze haben wir bereits bei den Conditionalsätzen kennen gelernt; ähnliches findet sich auch sonst noch. So bei einem folgenden Substantivsatz *354*, 20 Ist ieman hie, der deheine sô grôze sünde ie getete, als daz Adam den apfel az? Vollständig müsste es heissen 'als diu was, daz Adam den apfel az'. Aehnlich auch bei einem nachfolgenden Temporalsatz *489*, 28 Sô ist er noch hiute als guot als (er was) dô er den guoten sant Paulum von der helle nam.

*rehte, ze gelîcher wîse* oder bloss *gelîcher wîse* werden zur Verstärkung verwandt. *559*, 27 er springet rehte dort hin, alse er fliege. *205*, 20 daz sie rehte ane stôzent, ze gelîcher wîse als der dâ wil ze einer türe în gên . . . . . . *125,* 7 Rehte glicher wîse als daz leben ist aller dinge beste. alsô ist der tôt aller dinge wirste. *282*, 11 ze gelîcher wîse rehte als ein diep vor eime rihter stüende . . . . alsô tuost dû.

*Dem gelîche* ist mit einem Satz mit *daz* verbunden *542,* 39 Wan ez tuont manigo liute dem glîche, daz sie got minnen, unde minnent in doch alsô niht. — *dem glîche alse ob 389,* 24.

Nachstehender Hauptsatz kann auch hier durch *unde* angeschlossen werden. *488*, 22 alse er ein æhter was der kristenheit, und alsô was er für baz iemer mêre ein rehter kempfe.

Bisweilen steht im zweiten Gliede, gleichviel ob dieses Haupt- oder Nebensatz ist, noch ein *ouch 204*, 27 als ofte er bî ir lît, sô hât er ouch ein houbetsünde getân. Ebenso *98*, 35. Dagegen im Nebensatz *119*, 31 Wan der lîp ist des tiuvels als ouch diu sele. *391*, 22.

Eine dreifache Comparation wird ausgeführt *205*, 24 Und alse vil sie grœzer sint danne ander sünde als ein grôzer berc wider einem mülsteine, alsô grôze sünde tuont sie wider ander sünder.

Wir kommen nun zu jener zweiten Art des Vergleiches, 'wo die gemeinsame Bestimmung über die Art des Verlaufes dem einen Satze in höherem Masse zugesprochen wird, als dem andern'. Nur die Multiplicationsadverbien mussten wir bereits oben, bei der Besprechung des *als* vorausnehmen.

§ 84. I) *Danne.* Es steht bei Otfrid nach Comparativ und *anders*, bei Notker auch nach *halb.* Letzteres findet sich bei Berthold nicht, dagegen steht *danne* bei ihm ausser nach *anders* und Comparativ auch nach Negation.

Anders: *528*, 36 und anders rihtent danne sie süln. *276*, 13. Comparativ: *521*, 22 dô hete der tiuvel noch mêr gewaltes danne er sît hæte. *115*, 32 Negation: *nieman danne* etc. sind häufig. Hier kommt nur in Betracht, dass *danne* bisweilen den Nebensatz einführt, wenn einer der im ersten Theil besprochenen Comparativsätze negiert ist *7*, 21 sô wirt ez gote niemer sô liep danne (ez im wirt) ob dû ez zehant tuost.

Ausserdem ist *danne* noch nach *zwirent als* mit Positiv anzuführen *283*, 25 er wolte ê iemer zwirent als grôze martel lîden dâ ze helle danne er ieze tuo.

Werden zwei ganze Sätze mit einander verglichen, so

wird fast stets *danne daz* gebraucht. Für blosses *danne* ist § 142, 2 ein Beispiel angeführt. *176*, 22 Und dâ mite hât uns got erzöuget, daz dû hôhvertiger vil mêre müewe und arbeit hâst mit dîner hôhverte, danne daz dir ihtes iht wol dâ mite sî. II, *50*, 39 Im was gæher zem galgen, danne daz er sich bekêret hæte.

§ 85. II) *Wan.* Es führt alleinstehend nur höchst selten einen vollständigen Nebensatz ein. *16*, 26 Dû machest einen alten hadern, der fûl ist und ungenæme unde dâ mite man billîcher eine want verstieze, wan ez zuo anders iht nütze sî... Häufiger findet es sich in abgekürzten Sätzen wie *74*, 15 mir ist bezzer ein wênic wan gar verlorn. *240*, 8.

*Wanne als.* II, *2*, 30 Seht, ich machez anders niht wanne als im ist.

Mehrfach steht *wan daz*: *429*, 30 ich möhte die houbetsünde in fünf predigen niht genennen, ob ich anders niht tæte wan daz ich spræche: daz ist ein sünde etc. Ebenso *119*, 36 iu ist verre bezzer ein smæhelich leben ûf ertrîche, wan daz ir hie ûf ertrîche eine kurze wîle ein wênic wol lebet etc.

§ 86. III. *Sô* steht nach negativem Comparativ II, *214*, 37 Dû maht gote niemer lieberz getuon, sô daz dû sünde lâzest.

§ 87. IV. Die Temporalpartikel *ê* hat in vielen Fällen ganz die Bedeutung von 'lieber als' angenommen, obwohl genau genommen zwischen beiden Bedeutungen ein starker Contrast besteht. 'Der eine huop sich ê ûz ê der ander' heisst 'beide giengen, aber der eine gieng früher'. *222*, 27 'sô minnet sie got sô herzeclîchen sêre, daz sie vater unde muoter, bruoder unde swester und allez ir geslehte iemer ze der helle wil lâzen brinnen, ê sie ze gote des begernde sî, daz sîn wille nibt ist —' dagegen hat den Sinn, sie bittet Gott nicht um das, was gegen seinen Willen ist. Indessen lässt sich der Uebergang doch leicht nachfühlen.

Alleinstehendes *ê* wie in dem eben angeführten Beispiel findet sich übrigens selten, gewöhnlich tritt ein *daz* oder *danne* hinzu. Im Hauptsatz steht dann öfters noch ein zweites *ê*.



*276*, 37 Wan dû læzest erfûlen daz edel korn, ê daz dû ez umbe rehten kouf gæbest (So A. Pfeiffer schreibt læzest ê erfûlen, was ich für unnöthig halte). *440*, 1 Sie wolten aber arm sîn, ê danne sie ez wider got und wider daz reht gewünnen. Bisweilen ist *ê* von *danne* getrennt: *560*, 16 Unde dâ von sult ir grüenen, daz ist, daz ir ê zuo nemet danne ir abe nemet. *ê danne daz 525*, 8 sô soltû dich ê lâzen marteln, ê danne daz dû von dem rehten kristengelouben kumest. *ê wan daz* II *20*, 5.

§ 88. V. Eine Comparation findet endlich auch statt bei den Sätzen wie *145*, 35 ir sît gar ze edel dar zuo, daz ir der tiuvel genôz würdet.

Ueber den Hauptsatz bei dieser Art des Vergleiches ist weiter nichts zu sagen. Verkürzten Nebensatz haben wir *7*, 21 (danne ob dû ez zehant tuost). Auch von den Sätzen mit *danne daz, wan daz* können einige so aufgefasst werden, z. B. II *179*, 11 Mir wære disiu tugent vil lieber an dir, danne (mir sî) daz dû mir ein tüechelîn hebest, sô ich trinke. Andere derartige Sätze indessen widersetzen sich einer solchen Ergänzung.

## Tempora und Modi.

§ 89. Abgesehen von einigen am Schlusse zu behandelnden Besonderheiten richtet sich der Modus danach, ob das betreffende Ereigniss der Ansicht des Redenden nach wirklich oder nicht wirklich ist. Es können nun verglichen werden zwei wirkliche Ereignisse (der Einfachheit wegen sage ich im Folgenden wirklich und unwirklich an Stelle von als wirklich oder als unwirklich gedacht) oder ein wirkliches mit einem unwirklichen respective ein unwirkliches mit einem wirklichen oder endlich zwei unwirkliche.

§ 90. I. Werden zwei wirkliche Ereignisse mit einander verglichen, so steht in der Regel in beiden Sätzen Indicativ. *3*, 29 und müezent als lange dâ sîn, als lange got ein herre in dem himelrîche ist. *146*, 1 sô muost dû ein schuochsûter sîn oder ein weber, wie dich got danne geschaffen hât.

Indessen findet sich auch der Conj. Praesentis im Nebensatze: II *244*, 10 Nû seht, wie manic heilige ze himele sî, als maniger hande gesmac hât diu wirtschaft. II *230*, 19 sô er ie mêre liute ermorden muge, sô im ie baz ist. Dagegen *413*, 17 Wie schœne diu lichte sunne sî, noch schœner etc. ist der Conjunctiv wol concessiv aufzufassen.

§ 91. II. Etwas nicht wirkliches wird mit etwas wirklichem verglichen.

a) Das Nichtwirkliche wird durch den Conjunctiv Präteriti, das Wirkliche durch den Indicativ ausgedrückt. Die Construction findet sich recht häufig. *6*, 18 Und hæte er im gevolget, sô wære ez im niht als übel ergangen, als ez im ergienc. *415*, 20 Als wærlîche wolte ich ein gueter mensche sîn, als wâr daz ist. *245*, 6 Wan sô er ie mêre mit fürkoufe unde mit wuocher gewinnet, sô er ie gerner mê und ie gerner vil hæte.

b) Bisweilen aber zieht der Conjunctiv Präteriti des Hauptsatzes auch das Verbum des folgenden Nebensatzes in dasselbe Tempus und denselben Modus. *24*, 38 Unde hæte die selben aht pfenninge der êrste keiser Julius mit unrehte gewunnen, unde hæten sîn nâchkomen nâch im wizzentlîchen geerbet — die müesten alle samt niwan umbe die aht pfenninge als lange in der helle sîn, als got in dem himele wære. II *166*, 11 Dâ von solten wir ze allen zîten an in gedenken ie dar nâch und des menschen state wære.

Die Unwirklichkeit des Hauptsatzes lässt hier auch den Nebensatz als weniger sicher erscheinen.

§ 92. III. Ein Wirkliches wird mit einem nicht Wirklichen verglichen. Im Hauptsatz steht Indicativ, im Nebensatz Conj. Präs. oder Präteriti.

a) Im Hauptsatze steht Indicativ Präsens, dann steht im Nebensatz sowohl Conjunctiv Präs. als auch Präteriti, ohne dass sich der Gebrauch beider durch eine Regel feststellen lässt.

*α*) Conj. Präs. *101*, 11 unde wüetet, sam ez mit dem tiuvel behaft sî. *26*, 8 daz gît dir got wider, als dû ez im ûz dînen handen habest gegeben.

Nach dieser Analogie auch bei *als ob*, s. Conditionalsätze (§ 76).

Auch bei *ê*[1] *60*, 1 unde læt ez ê ob im erfülen, ê dan er ez den liuten lâze ze nutze werden. *222*, 27 ê sie ze goto des begernde sî. *59*, 10 sô gelobent sie niemer guoten tac mit iu; unde ê daz er iemer übel mit ir lebe, sô wirt er ein abbrecher. Strobls Anmerkung 'Uebergang von direkter in indirekte Rede' ist wohl nicht richtig (II. S. 311).

β) Conjunctiv Präteriti. *2*, 39 Im ist reht als dû spræchest. *397*, 27 Als unbillich daz wære, daz ein wazzer wider berc flüzze, alse unbillîchen sint dise drîe sünde. *282*, 11 Ze gelîcher wîse rehte als ein diep vor eime rihter stüende, alsô tuost dû. *135*, 22 Ez ist bezzer, daz dû eine verdampt sîst danne drîzic oder hundert mit dir, unde dannoch die martel alle lîden müestest zuo der dînen.

*ê 258*, 26 læst ez ê erfülen, ê dû ez umbe rehten kouf gæbest.

b) Im Hauptsatz steht Indicativ Präteriti, dann hat der Nebensatz stets Conjunctiv Präteriti *448*, 21 Er sluoc sie alsô zornlîche und er sach alsô zornlîche, als im fiwer ûz den ougen gienge. *440*, 2 sie wolten aber arm sîn, ê danne sie ez wider got gewünnen.

§ 93. IV. Zwei nicht wirkliche Ereignisse werden mit einander verglichen. Es steht regelmässig in beiden Sätzen Conjunctiv Präteriti: *555*, 2 daz wære dir allez sô schedelîchen niht, alse dir ein tœtlîchiu sünde wære, ob dû dar inne funden würdest. *175*, 8 dû sliefest oder æzest michels gerner, danne dû iemer dâ mite umbe giengest. *283*, 23 Ich weiz den eit, ê danne in der tiuvol swüere, er wolte ê . . .

Einen Conj. Präsens im Nebensatze finden wir *83*, 6 Daz dû die martel sô schiere verdienet hâst mit einem kleinen geluste, dû soltest ê tûsent tôde lîden, ê daz dû dich der martel bewegest iemer ân ende ze lîden. Hier ist der zweite Satz zwar in Bertholds Befehl negiert, in Wirklich-

[1] Die Fälle mit *ê* rubricieren alle unter III und IV, da das zweite Glied ja stets etwas Nichtwirkliches enthält.

keit aber ist der Sünder im Begriff, die Marter auf sich zu nehmen. Das hat wohl das Präsens veranlasst.

In den Indicativ Präsens ist dio Construction umgeschlagen *454*, 1 Unde dâ von wære daz nôt, daz ein ieglich kristenmenscho den glouben kündo in tiutschen daz ungelêrt wære, daz ez got deste baz erkante unde daz ez deste baz bevestent wære an sîner tugent und an sînen êren, sô er ie mêr andâht hât gein im. Es ist wohl ein leichtes Anakoluth, wie sie bei den Conditionalperioden erwähnt sind.

II *20*, 6 Und wære daz ir unter wilden wæret, sô sol iuwer geloube sô veste sîn, daz ir iuch hundertstunt ê woltet lâzen tœten, wan daz ir iuch von gelouben welt lâzen wîsen. Sollte hier nicht welt in wolt = woltet zu emendieren sein? Die Form wolt hat a, in der dor Satz allein überliefert ist, oine Zeile vorher.

Hier möchte ich noch erwähnen ein sehr sonderbares Beispiel, das eigentlich zu Nr. I gehören würde, aber einen Conjunctiv Präteriti im Nebensatz hat. *417*, 1 gewinnent ofte unde dicke einen vil grôzen riuwon, als billich unde zimlich *wære*.

§ 94. Im Besonderen sind nun vor Allem die Sätze mit *danne* zu behandeln. Bei Otfrid gilt die Regel, dass nach positivem Satze Conjunctiv, nach negativem Indicativ steht — eine Regel die im mhd. einen grossen Theil ihrer Kraft verloren hat (Bock, einige Fälle des mhd. Conj. § 1 ff.).

Es kommen nur die unter I und II rubricierenden Fälle in Betracht, wo also im Nebensatz Indicativ stehen müsste.

a) Nach positivem Hauptsatze beginnt der Indicativ um ein Weniges zu überwiegen. Conj.: *220*, 6 Er hât aber mêr spîse danne stonbes in der sunnen sî. *439*, 9 got selber, der baz predigen mohte danne ie mensche getuon müge. *283*, 25 er wolte ê iemer zwirent als grôze martel lîden, danno er iezo tuo. *189*, 37. *212*, 26. *521*, 22.

Indicativ *24*, 24 daz dir an der reitunge vil mêre über wirt, danne dir gebrichet. *91*, 23. *114*, 25. *115*, 32. *140*, 16. *356*, 7. *476*, 29.

In den Sätzen mit *danne daz* steht meist Conjunctiv, cf. die oben gegebenen Belege: Indicativ *320*, 36.

b) Nach negativem Hauptsatz folgt Indicativ *465*, 21 darumbe gît dir got niht mêre, danne er dir doch geben wil. *96*, 7 Und wære dannoch iht edeler unde bezzer dan daz selbe dinc dâ ist ... Der Conditionalsatz hat hier negativen Sinn.

In den Sätzen mit *dar zuo daz*, die Bock § 6 S. 24 behandelt und deren Verwandtschaft mit den Folgesätzen nach negativem Hauptsatz er richtig betont, ist das Verbum des Nebensatzes nur in der zweiten Person Pluralis belegt: so Conj. Präteriti *145*, 35 ir sît gar ze edel dar zuo, daz ir der tiuvel genôz würdet. Auch die präsentischen Formen dürften wohl Conjunctive sein: *245*, 28.

Endlich sind noch zu behandeln die Fälle, wo im Hauptsatz ein finaler Conjunctiv, Imperativ oder stellvertretendes Hilfsverbum steht. Auch hier kommen nur die Fälle in Betracht, wo im Nebensatz ein Indicativ stehen müsste. Es tritt meist der Conjunctiv ein: II *60*, 19 Und hengent niht dem fleische nâch, als ez ger. *255*, 36 Die aber stæteclîchen müezent wirken, die beten nâch ir staten, als sie got ermane. *355*, 12 Nû gê, als ez müge (dieser concessive Conjunctiv ist aus dem wünschenden hervorgegangen). *31*, 33 Und sô ez ie næher umbe die geburt sî, sô ir iuch ie baz hüeten sult. II *132*, 4 Nû wellent aber dise gîtigen im keine frist geben, sô lange daz ein brâ zuo der andern kome. II *2*, 17 Giuz ûz in daz mere, alsô daz der sünder als manigen tôt muoz lîden, als maniger tropfe in dem mere sî. Hier ist zwar der Consecutivsatz in den Indicativ gerückt, er ist aber deutlich beabsichtigt.

In einem genau, fast wörtlich übereinstimmenden Beispiele findet sich dagegen der Indicativ *511*, 28 Giuz in daz mer, daz der sünder alse maniges tôdes müeze ersterben an lîbe und an sêle, alse tropfen in dem mer ist (so A: a hat sei). Und einem *119*, 6 und alse liep iu himelrîche sî, sô sult ir in unsern herren got niemer gegeben — steht *130*, 22 ein 'Ir sult sie fliehen unde schiuhen, alse liep iu himelrîche ist' gegenüber. Indicativ noch *143*, 16. *145*, 7 und öfters.

## Temporalsätze.

§ 95. Zwei Dinge können in temporaler Beziehung entweder gleichzeitig sein oder das eine kann früher oder später als das andere, der terminus post quem oder ante quem sein. Die einzelnen zur Verwendung kommenden Conjunctionen drücken das Verhältniss mehr oder weniger deutlich aus. Ich führe zunächst diejenigen an, welche stehen können sowohl wenn das Ereigniss des Nebensatzes dem des Hauptsatzes gleichzeitig ist, als auch wenn es vorhergeht.

§ 96. I. *Sô.* Es ist schwer vom conditionalen *sô* zu trennen.

a) Die Handlung des Nebensatzes geht der des Hauptsatzes voran. *72*, 32 Wan sô dû als lange gebrinnest und als manic tûsent jâr als tropfen in dem mer ist, sô gêt dîn martel êrst an ein anegenge. Hier ist wohl das temporale Verhältniss anzunehmen, wenigstens liegt im Nebensatze keine Bedingung, sondern das wichtige ist die Hervorhebung der Zeit.

b) Sind die Ereignisse des Haupt- und des Nebensatzes gleichzeitig, so steht *sâ zehant sô* und ähnliches, wie schon Otfrid zur Bezeichnung der Gleichzeitigkeit *sâr sô* gebraucht. *238*, 29 Sâ zehant sô dû die sünde begêst, sô ist fride ûz.

Doch finden sich *sâ zehant* etc. auch in Fällen, wo man mit 'nachdem' übersetzen muss: so *17*, 7 zehant aber sô er den rücke bekêret, sô stêt er wol halben wec müezic. Ebenso *alzehant sô 136*, 37.

Deutlich wird die Gleichzeitigkeit einige Male bezeichnet durch *ie mitten sô 85*, 31 sô dû mit solicher untugent und solichen untriuwen dîner hêrschaft goumest, ie mitten sô man daz heiligo ambaht tuot. II *87*, 4 *Iemittunt sô 127*, 14. Desgleichen *innen des sô* II *85*, 23 und 39. Deutlich gleichzeitig ist auch *43*, 26 daz er uns behüete in der zît, sô unser sêle von unserm lîbe scheiden muoz.

§ 97. II. *als. alsô* kommt bei Otfrid in temporaler Bedeutung nicht vor, ebensowenig *sôsô*. Bei Berthold ist *alsô, alse, als* recht häufig und zwar gleichfalls in den beiden bei *sô* erwähnten Bedeutungen. Im Nachsatze steht häufig *sô*, oder *dô* oder *danne*, bisweilen auch nichts.

a) Das Ereigniss des Nebensatzes geht voraus. *467*, 39 . . . . vederspil . . . sô ist ez alsô wilde, daz ez den menschen fliuhet. Und alse erz gevæht, sô machet erz als zam . . . *269*, 10 Als ir danne geruowet, sô sult ir danne aber zer kirchen gên. *183*, 21. Ebenso beim Präteritum: *211*, 13 Und als er in brâhte in eine gazzen, dô bekante er sich. *374*, 9 Wan als erz geschuof und ez danne sach, sô sach got daz ez guot was. Bisweilen tritt beim Präteritum ein *dô* zu dem *als 489*, 11 Und alse er dô gevangen wart, dô schreib er brieve. II *37*, 4.

b) Beide Ereignisse sind gleichzeitig, dann steht auch hier meist *sâ zehant*. *57*, 3 Und alse der mensche die tœtlîchen sünde getuot, sâ zehant ist fride ûz. *30*, 38. Präteritum: *65*, 26 Als Âdam und Êvâ daz gebot gebrâchen unsers herren, dô wart der wec geteilt. Mit *dô: 522*, 18 Alse er dô an sînem tôde lac, dô hete er zwelf juncherren (Alexander).

Zur Verdeutlichung dient ein *die wîle* im Hauptsatze. *188*, 12, herre, lâz mich die selbe wîle in der helle sîn, als der tac dînes gerihtes kumet. *136*, 26 Der geliez im ouch niemer dekeine ruowe wan die wênigen wîle, als im der künic Dâvît suoze harpfete.

§ 98. III. *Swenne,* aus *sô wenne*. Es ist nur selten in temporaler Bedeutung nachzuweisen und tritt in den Handschriften öfters ohne *S* auf.

a) Das Ereigniss des Nebensatzes geht vorher. *503*, 9 Die tuont rehte alse die von der wirtschaft gênt, wanne sie die hende getwahent (so er die hende gewazchen hat a). Prät. *39*, 10 Wanne (Hdschr. A wann, Pfeiffer wan. Ein Causalverhältniss ist aber ganz gegen den Sinn.) in got selbe gehiez, er wolte in helfen, dô wâren sie eht gar verzaget.[1]

b) Beide Ereignisse sind gleichzeitig. *77*, 6 Swenne (A wann) dû in tœtliche sünde bist gevallen, zehant bist dû

[1] Paul § 347, 2 sagt 'swenne, auf ein geschehen bezogen, das sich mehrmals wiederholt hat oder von dem man erwartet, dass es sich mehrmals wiederholt'. Ich habe dieses Beispiel mit dem einmaligen Ereigniss der Vergangenheit auch nicht ohne Bedenken hierhergesetzt, aber ich weiss sonst nichts mit dem *wann* der Hdschr. anzufangen.

in der helle porten. *331*, 2. II *20*, 38 daz gerihte, daz unser herre mit der sêle haben wil, alsbalden swenne sie niur von dem munde scheidet. Dieses Beispiel könnte man vielleicht auch mit 'nachdem' übersetzen. Präteritum: *167*, 36 Und für baz minnete er got, wan (wanne A) er sîne episteln machte. *447*, 23 daz sie halt ander man niemer gesæhen, wanne man gote diente. Hier hat Pfeiffer die hdschrl. Lesart einmal beibehalten.

Deutlicher als diese der conditionalen Bedeutung nahestehenden sind die übrigen Partikeln.

§ 99. IV. *Dô.* Es bezieht sich auf Ereignisse der Vergangenheit, stimmt also mit Otfrids *thô* überein (Erdmann § 204). Im Nachsatze steht gewöhnlich *dô*, selten *sô* (56, 20) *ê*, *nû*.

a) Das Ereigniss des Nebensatzes vor dem Hauptsatz: *67*, 1 Dô er daz israhêlische volk fuorte durch daz bitter mer, dô fuorte er sie einen andern wec al durch den Jordân. *6*, 15 dô der sîns vater râtgeben frâgte, dô sprâchen sie.

b) Beide Ereignisse sind gleichzeitig in der Vergangenheit, ein sehr häufiger Gebrauch. *132*, 31 Dô ich ein klein kint was, dô was niendert kein pfenningprediger. *97*, 4 tritt noch ein zweites *dô* hinzu: Dô er dô sô untugenthaft was, dô muoste er daz himelrîche rûmen.

Letzteres Beispiel hat causalen Anklang. *91*, 9 Dû hôrtest *ê* vil gerne, dô ich sie hiez daz sie dir getriuwe wæren. Ein *nû* im Hauptsatz steht *91*, 35 Unde daz hât sich wol nû erhaben, dô der von Ungern unde der von Bêheim dâ striten.

Hervorgehoben wird die Gleichzeitigkeit, indem im Hauptsatz Plusquamperfectum gesetzt wird, *302*, 26 Unde dô er daz wort vollesprach, dô was ez gemachet. Auch findet sich *dô* im Anschluss an *die wîle* *29*, 9 Wan die wîle dô sie in dirre werlte wâren, dô muosten sie — gleichfalls die Gleichzeitigkeit bezeichnend.

§ 100. V. *die wîle* ist uns bereits in Verbindung mit *als* und *dô* begegnet zur Bezeichnung, dass das Ereigniss des Hauptsatzes geschieht, während das des Nebensatzes vor sich geht, ein Zustand des Nebensatzes fortdauert. Häufig steht nun *die wîle* allein: oft auch mit folgendem *daz, unde.* Im

Hauptsatz häufig *sô*. *22*, 15 die wîle die lebent ûf ertrîche, sô mügent sie daz himelrîche wol verliesen. *7*, 28 dîn sælde wehset vor gote, die wîle dû lebest. *115* 22.

Bisweilen wird *die wîle* durch *alle* verstärkt: *92*, 11 wan alle die wîle dû niht grôzen riuwen hâst gewunnen, sô ruofet sîn bluot hin ze gote — u. ö.

Ferner findet sich Anknüpfung des *die wîle* durch ein pleonastisches *unde 317*, 7 Dâ brach ich mîne ê unde die wîle mîn gemechede lebte.

b) Auf *die wîle* folgt noch ein *unde*, nicht selten (cf. Tobler!) *408*, 5 wan die wîle und sie in der werlte wâren, dô heten sie maniger hande stricke von den jagenden. *136*, 27 Alle die wîle und er die harpfen hôrte, sô liez er im ruowe. *408*, 23. *422*, 27.

c) *die wîle daz 172* 6 wan die wîle daz der endekrist rîchesct, sô wirt der mertelære wec wider geoffent. *155*,22 u. ö.

d) *unde daz 197*, 11 Wan alle die wîle unde daz der mensche lebet sô hât eht er frîe willeküre. *450*, 20. *182* 27.

§ 101. VI. Die Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse wird einige Male ausgedrückt durch *mit dem daz, mit demselben daz, innen des daz,* die unmittelbare Folge durch *alsbalden.* Erstere beide haben indessen eine schwach causale Bedeutung. *527*, 1 Mit dem daz dû liugest, sô tuost dû eine sünde. *507*, 27 Mit demselben daz Adam daz obz gaz, dâ mite slickete Adam und Êvâ daz obz in sich unde slieketen die vergift in sich. *518*, 6 *innen des:* daz ir im iht nâhen komet innen des, daz in der siechtuom an gêt. — *Alsbalden* II *10*, 22.

§ 102. VII. *Unz* und das gleichbedeutende *biz*. *Unz* ist das alte otfridische Wort. In den Handschriften Bertholds ist *biz* recht häufig: Pfeiffer lässt es bisweilen bestehen, während er an anderen Stellen in *unz* corrigiert. Es bedeutet:

a) So lange als, entsprechend dem Gebrauche bei Otfrid (Erdmann 208). Bei Berthold sind aber nur wenige Beispiele zu finden. II *10*, 28 Ir wizzet niht, ob ir als lanc geleben müget, unz daz man ein pater noster gesprechen möhte. Ebenso II *7*, 34.

b) In derselben Zeit, während. Der Gebrauch deckt

sich nicht mehr genau mit dem Otfrids, § 209. *242*, 37 Wan als ir sie versuochen wellet unde biz ir niwan versuochet waz er künne, mit dem selben sô hât er dich ze einem ketzer gemachet. *431*, 33 biz der man daz swert vertrinket, sô hât sie den snüerrinc vertrunken. *45*, 8 uuz dû ûf gesihst sô hât daz güsse daz hûs undergraben.

c) Die gewöhnlichste Bedeutung des *unz, biz* entspricht unserem nhd. 'bis', d. h. die Handlung, der Zustand des Hauptsatzes wird durch das Ereigniss des Nebensatzes abgeschlossen. Der Gebrauch stimmt zu Otfrid, § 210. Beispiele sind äusserst zahlreich, *82*, 25. *366*, 26 etc.

Sonderbar ist das Beispiel *182*, 26 Und alle die zer helle verdampt werdent, die sæhen gerne, wie lange der jungeste tac wære, dar umbe: swanne sie den jungesten tac sehen müezen, daz sie biz danne zwivalte martel müezent lîden. Hier bedeutet nämlich *biz danne* 'von da ab' (weil nämlich auch der Leib gemartert wird).

*Unz daz, biz daz* sind nicht selten (vergl. unter a) *72*, 16. Auch *biz an die zît daz 31*, 7 (biz steht in A, Pfeiffer unz) *unz an die wîle daz 101*, 20. *unz dô* II *81*, 26 daz half nihtes niht unz dô ein mensche wart geborn.

§ 103. VIII. Nur in den Handschriften des zweiten Bandes, hier aber recht zahlreich überliefert ist *hinz*, aus *hin ze*. Die Bedeutung entspricht unserem nhd. *bis*. II *38*, 19 Dô weinet er alsô lange, hinz im rehte got vergap. *hinz daz* II *39*, 19.

Soll überhaupt nur ausgedrückt werden, dass etwas vor dem Eintreten eines Ereignisses stattfindet, so steht meistens *ê*.

§ 104. IX. *ê*. Im Hauptsatze bisweilen *ê*, selten *vor*, im nachfolgenden Hauptsatze auch *sô*.

Die Bedeutung berührt sich bisweilen mit der des 'bis', z. B. in dem ersten der angeführten Belege. *36*, 5 Bruoder Berhtolt, wie alt solte ein kint sîn ê ez houbetsünde müge getuon? Der Hauptsatz geht hier nicht im allgemeinen dem Nebensatz vorher, sondern er geht bis zu dem im Nebensatz bezeichneten Zeitpuukt: insoferu tritt die Berührung mit 'bis' ein. *10*, 25 ê daz geschehe, sô sult irz vor überdenken. II *271*, 26 Der eine huop sich ê ûz, ê der ander.

Häufiger als blosses *ê* ist *ê daz*, nicht selten *ê danne*, bisweilen *ê danne daz*. *7,* 15 Dû solt ez zehant tuon, ê daz dir der tiuvel ein anderz geràte. *416,* 7 Daz tuost dû niendert drîstunt ê danne sie sich sîn geloube. *291,* 37 der als edel was als Adam ê danne daz er die sünde begie. *êr thanne* belegt Erdmann § 211 aus Otfrid einmal.

*vor* im Hauptsatze *10,* 25.

§ 105. X. Zur besonderen Hervorhebung des prius wird *vormâles daz* gebraucht. *313,* 10 Hætest dû vormâles daz dû dîn gemechede næmo und ouch ê danne daz dîn gemechede bî dir gelæge mit dîns gemechedes sippeteil gelegen, sô möhtet ir niht belîben.

§ 106. XI. Soll endlich ausgedrückt werden, dass ein Ereigniss später als ein anderes oder nach dem Beginne eines Zustandes eintritt, so steht gewöhnlich *sît*. Im Hauptsatz entspricht meist ein *sît*, aber auch *sô* kommt vor: *340,* 15. *20,* 30 Sît ich hiute anhuop ze predigen, sît bist dû vil lîhte sehs pfenninge rîcher worden.

*sît daz* mit einem *sîtmâles* im Hauptsatz *314,* 14 diu ir sîtmâles gewunnen habet, sît daz ir gevatern sît gewesen. *sît des mâles unde 314,* 18 den dîn gemechede gæhelîche getoufet hât sît des mâles und ez dîn gemechedo wart.

§ 107. XII. Gleichfalls zur Bezeichnung desselben Temporalverhältnisses dienen *von dem daz*, *von der zît daz*. *19,* 26 zît, die er dem menschen zo lebenne hât geben von dem daz er ze tagen ist kumen. *65,* 6 Von der zît daz er ordens began, dâ wîsete in unser herre alle sîne woge.

§ 108. XIII. Ebenso *für daz*, wie die vorhergehenden nur ganz selten in temporaler Bedeutung vorkommend. *167,* 26 Der minnete got sô ernestlîche, daz er sîn niemer mê vergaz für daz er in minnende wart.

Auch *für die zît daz* wird so gebraucht. *321,* 22 Und ist aber ein dinc, daz dû zo einem mâle an die stat kumest, dâ ez (dîn gemechede) ist, für die zît daz dû es geinnort würde, daz ez sîne ê an dir gebrochen hæte, sô maht dû dich aber niemer mêre mit rehte von im gescheiden. *228,* 5 (mit conditionalem Anklange.) *für die zît als 35,* 4 Wan für die

zît als ez êrste bœsiu wort sprichet, sô sult ir ein kleinez rüetelîn nemen bî iu.

§ 109. XIV. Bei *sît* im Hauptsatze findet sich *sâ dô* *389*, 8 Sâ dô sie got ansehende wurden, dô wart ir deheiner sît nie eltlîcher. Es ist wohl ein leichtes Anakoluth.

§ 110. XV. Schon in den vorigen Paragraphen sahen wir öfters an ein Temporalsubstantiv einen Satz mit *daz* angeschlossen. Ich erwähne noch *393*, 22 daz wir hin ze naht die sunnen niemer mêr gesehen mügen unze morgen, daz sie ôsten ûf gêt. *172*, 26 Wan diu zît nû lange hin ist, daz eht nieman zem himelrîche kam mit der martel.

§ 111. XVI. In freierer Weise schliesst sich bisweilen ein Temporalsatz an in Fällen wie *249*, 3 wan wir hiute begên in der heiligen kristenheit die geburt unser frouwen als sie geborn wart in dise werlt. Aehnlich *211*, 2. *61*, 16 u. ö.

## Hauptsatz.

§ 112. Da die einzelnen Partikeln zur Einführung des Hauptsatzes auf bestimmte Arten des temporalen Verhältnisses beschränkt sind, habe ich sie bereits angeführt. Hier will ich nur noch bemerken, dass der Hauptsatz bisweilen fehlen kann: *371*, 20 unde durch die freuden alles himelischen hers, dô er ze himele fuor = die sie empfanden, als....

## Tempora und Modi.

§ 113. In Bezug auf das Tempus ist zu bemerken, dass die im Lateinischen besonders fein durchgeführte relative Unterscheidung der Zeitstufe zweier Ereignisse in der Regel nicht ausgedrückt wird (Erdmann). *6*, 16 dô der sîns vater râtgeben frâgte, dô sprâchen sie — das müsste lateinisch lauten 'cum interrogasset, dixerunt'. Im Deutschen wird das einfache Präteritum gebraucht und nur in seltenen Fällen die Umschreibung mit dem Hilfsverbum und dem Part. Prät. an-

gewandt: *502*, 22 Dô er erstanden was, dô seite ez einez dem andern.

In jenem Beispiel *6*, 16 könnte auch nhd. noch das einfache Präteritum stehen. Aber in *289*, 28 als die tegelîche sünde abe in gebrunnen, sô fuoren sie an eine stat, diu heizet limbus — verlangt unser Sprachgefühl bereits 'Nachdem sie gebrannt w a r e n'.

Ebenso steht bei einem allgemeinen Fall im Haupt- und Nebensatze Präsens, wenn auch die Handlung des Nebensatzes jedesmal der des Hauptsatzes vorangehen muss. II *167*, 29 daz er der heiligen, ir keinem sînen lîp wider geben wil, sô sie sterbent. Wir übersetzen: Wenn sie gestorben sind. Aehnlich II *150*, 10 und sehr oft.

Die hier gegebenen Auseinandersetzungen über das Tempus sind übrigens auch bei den Conditionalsätzen zu berücksichtigen.

§ 114. Ueber den M o d u s ist bei den in I—VII behandelten Verbindungsarten wenig zu sagen. In unabhängiger Rede stehen meist Haupt- und Nebensatz im Indicativ. Selbst wenn im Hauptsatz potentialer Conjunctiv steht, kann der Nebensatz den Indicativ behalten: *389*, 24 obe ein kint uns solte sagen, ob ez mügelich wære, die wîle ez in sîner muoter lîbe ist beslozzen, unde daz solte sagen von aller der wirde etc.

Uebergeordneter Imperativ des Hauptsatzes zieht auch hier oft den Nebensatz in den Conjunctiv. *368*, 1 Nû wahset alle mit einander die wîle ez gotes wille sî.

In *531*, 26 und jehent alsô: dô got den êrsten menschen geschüefe, dô sach er dem jungesten under diu ougen — erkläre ich mir den Conjunctiv durch Abhängigkeit von dem *jehent*. Mit *dô* geht der Satz dann in directe Rede über, wie es ja öfters vorkommt (§ 189).

§ 115. Wichtiger ist der Gebrauch des Modus bei *unz, biz, hinz* einerseits und *ê* andrerseits.

Ueber den Modus bei *unz biz hinz* lässt sich eine allgemeine Regel nicht geben. Conjunctiv steht mit wenigen Ausnahmen (z. B. *502*, 37) bei übergeordnetem Imperativ resp. Infinitiv mit *sullen: 57*, 1 lâ mirz mit einander wahsen, unz daz ez zîtic werde. Auch nach finalem Conjunctiv: *32*, 14. *33*, 1.

4*

Ferner aber steht Conjunctiv, wenn bezeichnet werden soll, dass sich die Thätigkeit des Subjekts mit Bewusstsein auf jene Grenzbestimmung richtet. *138*, 4 ir tiuvele, ir nemet sîn eht war unde lât in ûz iuwer huote niht, unz diu sêle ûz sînem lîbe gê. *491*, 22 Wiltû aber bîten unz er dich sunder dînen danc hin ze himelrîche füere. Es ist gewissermassen ein Conjunctiv der indirecten Rede, es wird ein Gedanke des Subjects ausgesprochen.

Bisweilen steht aber auch Indicativ, wo man nach dem vorhergehenden Conjunctiv erwarten würde: *495*, 30 des wartent die dâ singent unze er her für gêt. *32*, 31 Sô wil man ez ûf schieben unz daz man im einen westerhuot gemachet, der gar wæbe sî. Es ist dann eben nur der rein äusserliche Terminus bezeichnet.

§ 116. *ê* endlich schliesst sich in seiner Construction den Comparativen mit *danne* an. Bei Otfrid und im Heliand steht nach positivem Hauptsatze Conjunctiv, nach negativem Indicativ. 'Im Mhd. findet sich der Indicativ nach positivem Hauptsatze gar nicht selten, indem der Nebensatz sich von dem Hauptsatze mehr loslöst und dann seine Abhängigkeit nicht bezeichnet wird.' (Bock S. 26.)

Conjunctiv nach positivem Hauptsatze *63*, 22 Unde dâ von daz er sô lange ist ê daz er umbe kome (auch ein Beispiel für die Annäherung an *bis!*). *96*, 4 und hete ez got geschaffen ê dan er menschen oder engel ie geschüefe. *416*, 8 u. ö.

Indicativ *418*, 21 Er koufet daz korn, ê danne ez geswwet wirt. *296*, 12. *373*, 16 u. ö.

Indicativ nach negativem Hauptsatze ist nicht häufig belegt. *16*, 30 Sô wert ez in niht vier wochen, ê daz er aber ein anderz muoz koufen. *254*, 27 u. ö.

Bei übergeordnetem Imperativ findet sich aber auch nach negativem Hauptsatze Conjunctiv. II *86*, 2 Man sol diu wort niht sprechen, ê man in den touf stôze. Dagegen Indicativ *503*, 25.

## Relativsätze.

§ 117. Durch den relativen Nebensatz (im engeren Sinne) wird meist ein einzelner nominaler oder pronominaler Begriff des Hauptsatzes näher bestimmt. Nur selten bezieht sich der Relativsatz auf die ganze Handlung des Hauptsatzes.

§ 118. I. Zunächst ist hier zu erwähnen eine Art des *ἀπὸ κοινοῦ*: an ein Substantiv des Hauptsatzes schliesst sich ohne besonderes Pronomen ein zweiter Satz unmittelbar an, zu dem das Substantiv gleichfalls gehört. Bei Otfrid kommen derartige Fälle nicht vor. Belege aus dem Mhd. giebt Tobler in der Germania XVII, 260. Auch die Stellen bei Berthold sind wenig zahlreich. Ganz klar sind *30*, 20 Dâ was ein stat, hiez Gâbâ. II *235*, 25 Der selbe stern lêret iuch ein tugent, heizet strîten. II *133*, 36 Und dâ von liset man in einem buoche, heizet Esrâ. Ebenso interpungiert Pfeiffer, wie ich glaube mit Recht *81*, 19 und ein man, was in dem paradîse, der ist ouch dar inne. Gleichfalls Strobl II *231*, 15 Der sehste morder, tuot ouch grôzen schaden, daz sint die gîtigen. Aber diese letzten beiden Beispiele sind unsicher, man könnte auch lesen 'und ein man was in dem paradîse, der ist ouch dar inne. Dem Sinne gemässer ist es indessen, wenn man solche eingeschobene Sätze in relativischer Bedeutung nimmt.

§ 119. II. Selten ist auch, dass sich ein Nebensatz mit dem Pronomen der dritten Person in relativer Geltung anschliesst. Erdmann § 212 führt ziemlich zahlreiche Belege auf. *513*, 35 Alsô was jener ouch hin komen, er hete manic tûsent mensche verderbet. II, *101*, 19 Wan ich hân etelîchen vor mir, er hât ûf zwelf ecker gesæt: ich hân etelîchen, er hât ûf zweinzic gesæt. *335*, 10 Ich hân ez dar für, dâ sitze etelîche vor mînen ougen, sie gæbe mir ir man umb eine metzen habern ûf. II *192*, 30 Ez ist manic alter schedel, mir gæbe in sîn hûsfrouwe umbe driu eier ûf. — Und noch wenige Beispiele.

Häufiger ist die Construction nach Zwischensatz. *390*, 31 Ez ist maniger vor mir, der im von sô getâner freude seite, daz sie jenhalp meres wære, er füere gar gerinclîchen dar von hinnen über mer, niwan daz erz gesæhe.

Wenn sich an einen Relativsatz mit *der* etc. ein zweiter Satz anschliesst, so wird in diesem öfters das blosse Pronomen an Stelle des Relativs gesetzt. Das erste Relativ wirkt dann noch nach. *25*, 39 mit dem guote daz dû gewunnen hâst und ez verlorn hâst. *515*, 28 Swem die zene dâ wagent in dem munde und im gel sint worden, daz ist ein zeichen des tôdes. *89*, 33 swie dû in verdruckest mit unrehtem gewalte den got alse wol geschaffen hât als dich und in als wol nâch im gebildet hât. II *258*, 7 Diu dritte tœrinne, diu bœser dinge niht tuot noch tuon wil, si wil aber gerne nâch gelustlîchen dingen gedenken. *175*, 36 Dâ hete er tûsent junkherren, die alle wâren bekleit mit golde und ir schilte wâren von golde. Doch entscheidet hier die Wortstellung des ersten Satzes nicht sicher dafür, dass er eigentlich relativ ist: er könnte auch zu den im nächsten Abschnitt behandelten gehören.

Beispiele finden sich ausser den hier angeführten noch in grosser Anzahl und bereits Erdmann belegt die Construction § 212, er erwähnt auch bereits, dass der betreffende zweite Satz meist relative Wortstellung hat, wie es auch in den 3 ersten hier gegebenen Belegen der Fall ist, während im vierten der Satz selbständiger erscheint.

Relative Wortstellung in einem Satze mit dem persönlichen Pronomen ohne vorhergehenden Relativsatz habe ich nur einmal belegt II *268*, 4 Dû dâ meisterinne bist, sage ir die wârheit, sie sî halt ein küniginne oder ein grævinne.

§ 120. III. Sehr häufig wird ein Satz, der deutlich relativen Sinn hat, mit dem Demonstrativum angeschlossen in der Form eines selbständigen Satzes. Auch diese Construction erwähnt Erdmann § 216 und auch uns ist sie ganz geläufig. *382*, 21 Alse ein heilige sprichet, der sach manic hundert tûsent sêle zer hellen varn unde niwan drîe in der selben wîle zuo dem himelrîche. *95*, 29 Dô geschuof er ein dinc, daz ist aller dinge beste.

So auch *81*, 9 Ich hân einen turn, ich bin iemer sicher dar ûf. *59*, 36 Etslîcher leget mit gîtikeit über einander, ez hæten tûsent dar an gnuoc.

Auch die in unseren Märchen so beliebte Anknüpfung

durch *unde* findet sich. *37*, 22 Ez was ein fürste in der alten ê, unde der pflac des israhêlischen volkes u. ö.

Auch das Demonstrativ findet sich, wenn der Relativsatz weiter ausgeführt wird. *46*, 1 alle die missetât, die er niht gebîhtet hât unde niht bueze dar umbe enpfangen hât u. ö.

§ 121. IV. Das gewöhnliche Relativ ist entsprechend Otfrids *ther der*, das aber nur selbständig, nie mit einem Substantiv verbunden vorkommt. (Bei Otfrid IV, 4, 71: thie furiston thiz gisâhun es harto hintarquâmun. IV, 24, 9 ther man thaz giagaleizit, thaz sih kuning heizit, ther widerôt theme keisere, Erdmann § 219.)

1) Ich erwähne zunächst solche Fälle, wo der Relativsatz sich nicht an ein bestimmtes Substantiv oder Pronomen anschliesst, wo wir aber ein Pronomen zu ergänzen geneigt sind. Tobler behandelt diese Fälle a. a. o. S. 262. Häufig verlangen Haupt- und Nebensatz denselben Casus: *71*, 1 Dû bist der dâ genzlîche büezen muoz. *4*, 25 Wie liep wære dir der allez daz von dir hæte... *529*, 20 ern gülte unde gebe danne ze rehte wider *den* er gelten sol. *327*, 36 unde büeze daz dû vor genaschet habest — u. s. w., in vielen Beispielen. Ebenso oft aber wechseln die Casus im Haupt- und Nebensatze, wobei sich das Relativum nach der Construction des Nebensatzes richtet, während bei Otfrid *ther* noch meistens den Casus des Hauptsatzes hat (§ 221. 224). So würde der Hauptsatz einen Nominativ verlangen, während das Relativ im Accusativ steht, wie es der Nebensatz erfordert: *314*, 17 Diu vierde geistlîchiu sippe ist, den dîn gemechede erhaben hât. Umgekehrt steht das Relativ im Nominativ, während der Hauptsatz Accusativ verlangt *111*, 29 Sô wære daz noch alse schedelîcher, daz man bî den liuten lieze der ûzsetzic wære. Ebenso Gen. Dat. *126*, 7 Wande der mê ist, den dâ wê ist danne (der) den wol ist —. Gen. Nom. *566*, 13 und er wil ouch in deheines menschen sêle komen, wan (des) daz sich gereinet hât. Auch noch andere Combinationen, die im Einzelnen zu belegen wohl überflüssig ist.

Das Pronomen personale *ir* würden wir vor dem Relativsatz ergänzen in *69*, 6 Nû verzaget dar umbe niht, die

abe dem wege der unschulde sint gevallen. (So A: Pfeiffer sît, was schon Strobl in seiner Anmerkung korrigiert hat.)

2) *Der* schliesst sich sehr häufig an einen pronominalen oder nominalen Begriff des Hauptsatzes an. Dieser kann sein:

a) Das Pronomen personale resp. das geschlechtliche Pronomen der dritten Person. Die zweite Person ist im Singular nur mit einem Substantiv belegt, das Verbum des Relativsatzes in die dritte Person getreten *87*, 4 Dû diebin, diu dâ wollen spinnet. Im Plural sind die Belege häufiger, das Verbum steht gleichfalls in der dritten Person. *468*, 4 Alsô sult ir tuon, die âne andâht beten. *161*, 31 Unde den worten, daz ir sie hiute lernet, die ir niht enkünnent. *261*, 27.

Häufiger wird *der* an *er*, *ez* angeschlossen. *1*, 8 daz er gar sælig ist, der sich vor ir listen gehüeten kan. *398*, 10 Unde der dirz gar wol füeget sô dû ez hœrest, als dû danne den rücke bekêrest, sô sprichet er. Für unser Gefühl höchst sonderbar ist *365*, 17 Sô wære im aber der vil lieber, der ze ieglîchem bete einen satzte — wo sich das *der* nicht auf das erste *der*, sondern wie der Zusammenhang lehrt, auf das *im* bezieht. II *25*, 25. Plural *111*, 39 Unde dar umb ist es gar nôt, daz sie wol gelêret sîn, die dâ die kristenheit sullen berihten. *423*, 18. *527*, 18. *ez 372*, 15 büecher — dâ ez an gestên möhte, daz ich dâ ze himelrîche sach. *478*, 24 Wan ez ist ein nacket kunter, daz dâ vische heizet.

b) Sehr häufig ist der Anschluss an Demonstrativa, besonders *der*. *190*, 12 Der wol mac, der tuo ouch wol. *200*, 8 Der dem wol tuot, der ez verdienet hât. *191*, 6 Des er doch wol geriete, daz giuzet er alle tage in sich. *460*, 34 Den man wol siht unde niht enhœret, daz ist unser herre Jêsus Kristus.

*diser 520*, 17. *jener 529*, 28.

Auch wenn das Demonstrativum vertreten wird durch *dâ*: *533*, 28 Gloube mir, unde wærest dû hie heime unde gültest unde gæbest dâ mite wider, daz dû gein Rôme füerest, dû tætest vil michels baz. *531*, 31 Dû solt dich dar an niht kêren, daz dir die pfaffen dâ sagent.

c) Gleichfalls häufig schliesst sich *der* an unbestimmte Pronomina und Pronominaladjectiva an: *einer 463*, 1 Owê,

mir geschiht rehte als einem, der dâ hinden nâch gêt. *sümelich 3*, 31, *etelich 467*, 8, *alle 101*, 22, *ieman 9*, 11, *nieman 165*, 22, *eteswaz 3*, 33, *niht* II, *114*, 10 — und andere. Auch an Fragepronomina: *131*, 7 Nû wer getörste sünde getuon, den man in meisterschefte hielte?

d) An ein Numerale *242*, 5 Die dritten, die dâ fride mit gote haben suln, die habent nû fride mit dem tiuvel.

e) An Substantiva resp. substantivierte Adjektiva. Der Fall ist so häufig, dass ich keine Belege gebe.

3) Selten bezieht sich das Neutrum *daz* auf die ganze Handlung des Satzes. *53*, 35 sô heizet iuch der wirt êrbærlîchen an die stat sitzen, daz verre wæger unde bezzer ist, daz iuch der almehtige got hœhe, danne daz ir iuch selbe hœhet. Trotz des zweiten ausführenden Satzes wird man *daz* relativisch auf die Handlung des ersten beziehen müssen. *514*, 21. Auch bei Präpositionen: *171*, 10 unde gêt allez aber nâch der krümbe verre hin umbe, durch daz (nhd. wodurch) er vil sanfter ist.

§ 122. V. *Swer, wer*. *74*, 36 daz man zwivalt gelten solte, waz ein man dem andern ze unrehte abe genimet. Mit Demonstrativ im Hauptsatze *4*, 29 Wer daz übel lâzen wil, der muoz alle tœtlîche sünde lâzen. *136*, 22 Den lât er niemer mêre geheilen swen er verwundet.

Mit einem persönlichen Pronomen der dritten Person im Hauptsatz: *6*, 12 wande er spâte gesunt werden mag, swer den siechen arzât frâget. Auf ein Possessivum bezieht sich *swer 88*, 9 ruofent die vier sünde über sînen lîp, swer in der vier sünden einer ist.

Oefters wird das Neutrum *swaz* mit dem Genitiv eines Substantivums verbunden. *20*, 3 Aber swaz wir âne durft zît unde wîle vertrîben, die müezen wir gote wider reiten. *77*, 34.

§ 123. VI. *swelich*, *welich*. *66*, 6 wege .... swelher iuch nû wæger unde bezzer dunke, daz ir den gêt. Gewöhnlich steht es in unmittelbarer Verbindung mit einem Substantiv: *520*, 10 Welich ritter wol gestriten hât, dem gît man daz lôn. II *191*, 7 Swelhe liute daz haltent, die sint gote liep. *44*, 12 und öfters die Verbindung *welich mensche*. *494*, 19.

§ 124. VII. Auch *sweder* ist zu erwähnen. *321*, 9

Swederz daz ander überziugen mac, daz ez sîne ê an im gebrochen habe, daz ziuhet sich mit rehte von im. *50*, 32 tuo wederz dû wilt. *66*, 1.

§ 125. VIII. Bei Otfrid tritt zu dem Relativ einmal ein *sô*, häufiger ein *thâr*. *Dâ* tritt, wie ich hier nachträglich erwähnen will, auch zu Conditionalsätzen, Comparativ- und Temporalsätzen: da es aber nie eine Bedeutungsmodificierung mit sich führt und auch sonst auf die Construction keinerlei Einfluss hat, erschien es mir der mehrfachen Erwähnung nicht werth. Bei den Relativsätzen ist es am häufigsten, ich gebe aber auch hier keine Belege, die auf jeder Seite zu finden sind. Sehr selten ist doppeltes *dâ: 364*, 7 unde sacrileger unde die dâ ûf den ban dâ niht enahtent.

§ 126. IX. Vertreten wird das Relativum durch *dâ*, aber nie ein Nominativ, sondern stets obliquer Casus mit Präposition. Alleinstehendes *dâ* ist seltener: *40*, 11 füegest dû gote niht an sînem strîte, dâ dû soltest strîten umbe daz êwige leben (in dem). *362*, 8. Auf einen ganzen Satz bezieht sich *dâ 484*, 11 Sô wil der mêr eigener liute haben durch hôhvart danne der ander und urliuget iemer dar nâch, *dâ* manic tûsent menschen enwiht werdent.

Gewöhnlich aber ist *dâ* verbunden mit einer Präposition, die stets nachgestellt wird. So *dâ mit 101*, 33, *an 168*, 24, *umbe 132*, 23, *zuo 101*, 26, *von 279*, 30, *über 507*, 3 und andere.

Bei zwei Relativsätzen mit Präposition wird *dâ* bisweilen nur im ersten gesetzt. *223*, 9 diu spîse — dâ sie der almehtige got zuo geladen hât unde mit spîsen wil!

Selten wird *dâ* nur zur allgemeinen Anknüpfung verwendet und noch ein Pronomen hinzugefügt. *543*, 33 Wir lesen von einem, dâ wâren sehs tûsent tiuvel in im, der was gote als unmære niht. *557*, 25 Daz selbe spriche ich zuo den, dâ einer gerne sünde tæte mit eins andern mannes êwîbe.

In den Hdschr. wird für *dâ* auch *do* geschrieben.

Ganz vereinzelt findet sich an Stelle des *dâ swâ*. *508*, 13 unde swâ diu sêle mite geniset, dâ ist ouch der lîp mite genesen.



§ 127. X. Umschrieben werden Relativa durch *daz* mit dem Personalpronomen, eine Construction, die Erdmann § 230 bespricht. Die Sätze lassen sich als consecutiv auffassen, wie ja auch deutlich consecutive Sätze bisweilen durch Relativ ausgedrückt werden. Belege bei Berthold sind nicht selten. *269,* 4 Wan iuwer ist ein michel teil, daz ir durch alle die wochen niemer zer kirchen komen müget. *136,* 2 Der hân ich vil gesehen daz sie heil wurden. II *267,* 23 Etelîche sint, daz sie swîgent, sô man in gebiutet, daz si sagen. Bisweilen hat die eine Handschrift den Relativsatz, die andere den Satz mit *daz: 467*, 8 Sô stêt etelich des morgens ûf, daz halt niemer dehein kriuze für sich gemachet. So A, a hat *daz ez.*

§ 128. XI. Die Vertretung eines Relativs durch *unde* ist nur unsicher zu belegen. *113,* 13 Waz tuon wir hie in disem armen jâmertal, in hunger und an durste und in hitze, unde (in welchem?) niemer guoten tac gehaben, unde müezen dannoch...

§ 129. XII. Einmal ist ein Relativsatz vertreten durch ein Participium Passivi: *86*, 4 dünne soln, gebrennet, daz sie herte sîn.

§ 130. XIII. Bezieht sich ein Relativsatz auf ein Substantiv mit Adjectiv, so wird er diesem durch Anknüpfung mit *unde* bisweilen parallel gesetzt. *212,* 28 Unde der sint niune der fremeden sünden unde dar umbe die tiuvel die sêle hin füerent. *241,* 36 begert er ouch irdenischer dinge unde die ouch der sêle gar wider sind. Doch findet sich diese Anknüpfung durch *unde* auch sonst noch, z. B. II *204,* 35.

## Hauptsatz.

§ 131. Es ist nur wenig darüber zu sagen. Bisweilen wechselt der Numerus zwischen Haupt- und Nebensatz. *407,* 2 unde swer sich dâ vor niht gehüetet habe, daz die hiute wâre riuwe gewinnen. Ebenso *144,* 16.

Nachstehender Hauptsatz nimmt den vorhergehenden Relativsatz öfters durch das Neutrum *daz* auf, wenn auch

dieser ein anderes Genus verlangen würde. *460,* 34 Den man wol siht unde niht enhœret, *daz* ist unser herre. Ebenso 5 Zeilen weiter und öfters.

Bisweilen wird der Hauptsatz getrennt. *101,* 22 Und alle, die alsô wüetent, dâ hât der almehtige got kein wesen bî. *12,* 12 Alle, die zuo ir tagen komen sint, den hât unser herre fünf pfunt bevolhen. Das voranstehende Wort steht gewöhnlich im Nominativ: in den Genitiv gezogen ist es durch den folgenden Relativsatz *542,* 17 Und aller der rede, der man hie bedarf ûf kristenglouben, die sol man in dem sermône suochen ....

## Tempora und Modi.

§ 132. Der Conjunctiv steht in einem an negativen Hauptsatz angeschlossenen Relativsatz, wenn durch die Negation der Inhalt des Relativsatzes negiert wird. *353,* 30 Ich sihe nieman, der dich verdampne — heisst 'Niemand verdammt dich'. Die Construction ist äusserst häufig: Im Hauptsatze steht *nieman*, wie in dem eben angeführten Beispiele oder *lützel ieman,* das als negativ aufgefasst wird wie *lützel einiger* (*422,* 1. *422,* 3) *kein* (*380,* 20) *niht* (*417,* 20) *niendert* II *41,* 36 wan ir envindet niendert der buoze market, dan ûf ertrîche, diu nütze sî — und andere.

Die Construction stimmt zu Otfrid, auch darin, dass der Indicativ eintritt, wenn der Inhalt des Relativsatzes nicht negiert wird. *165,* 23 und ist eht der vier tugende einiu, der eht nieman mac âne gesîn, der zuo dem himelrîche willen hât. Diesen Satz kann man nicht umschreiben 'Niemand hat zu dem Himelreiche Willen', es wird nicht der Inhalt des Relativsatzes negiert und desshalb steht Indicativ. So auch *455,* 7 Der wil er rehte von nieman gerâten, der kristennamen hât. *142,* 6 Unde was niht ein einiger ganzer kôr, der mit Lucifer von himelrîche dô viel. Recht schön und deutlich stehen beide Fälle neben einander *402,* 25 und ist dehein sô getân kunder, daz heimelich *ist*, daz sô schiere grôzen schaden *habe* getân = kein vertrautes Thier (es ist

von der Katze als von einem Sinnbild des Ketzers die Rede) hat so grossen Schaden gethan.

In seltenen Fällen richten sich aber diese Sätze nach der allgemeinen Analogie und treten in den Conjunctiv *411*, 10 sô ist niendert dehein mensche vor mînen ougen daz kristennamen habe, daz ez iemer verlorn werde. Das Beispiel stimmt mit dem oben angeführten *455*, 7 genau überein, ist aber der überwiegenden Analogie gefolgt.

Andrerseits steht einigemale der Indicativ, wo nach der strengen Regel der Conjunctiv erwartet werden müsste. *59*, 28 Wir enbîzen selten iemer daz dâ guot ist unde haben weder golt noch silber. II *273*, 26 die wîle sie eht niht heizent tuon, daz sünde ist. So noch in einigen Beispielen. Warum emendiert aber Pfeiffer *150*, 31 daz der gar lützel ist, die sich ir schamen wellen — das *wollen* der Handschrift in *wellent?*

Nichts mit der Negation zu thun hat der Relativsatz in Fällen wie *159*, 34 Dû enhâst niht danne daz eine loup, dîne zunge, daz man hœren sol. Ebenso *239*, 7. *553*, 23.

Ferner steht der Conjunctiv gleichfalls in Uebereinstimmung mit Otfrid, wenn der Relativsatz sich auf einen unbestimmten Begriff in fragenden oder hypothetischen Sätzen bezieht.

Nach Fragesätzen steht dieser Conjunctiv fast immer. *9*, 11 Ist ieman hie der ie keine sünde habe getân? *272*, 28 Ist ieman hie, der dem almehtigen gote disen helbelinc geben welle? *426*, 25. *409*, 17.

Ausnahmen sind selten. *326*, 13 Sol ich danne niht tuon daz mich guot dünket. Im zweiten Bande ist der Indicativ häufiger: II, *39*, 9 Ist ieman hie, der ie kein sünde als grôz begienc? II *66*, 12. II *253*, 17.

Bei vorhergehendem Conditionalsatz wechselt Indicativ und Conjunctiv. *430*, 14 Ist ieman hie, der gerne alle zît gesunt sî, der hüete sich. *88*, 22 Wer ist nû der gerne lange lebe, der hüete sich. II *220*, 16. Dagegen Indicativ *358*, 34 Ist ieman hie, der im sælden unde guotes wol gan, der habe got liep, und öfter, doch überwiegt der Conjunctiv.

§ 133. Conjunctiv in einem auf Superlativ bezüglichen

Relativsatze kennt Otfrid nicht und im Mhd. ist er nach Bock § 9 selten. Bei Berthold kommt er nur ganz vereinzelt vor. *179,* 26 Wan der mâne ist der nidersten sternen einer, der iendert an dem himele sî.

In A folgen einige Conjunctive auf *êrste*, *dritte* *129,* 29 Der êrste morder, der dâ manigen schaden an maniger sêle *tu*, der heizet der ban. Ebenso *131,* 1 Der dritte morder, der ouch manic tûsent sêle ermorde. Pfeiffer stellt hier, und wie mir scheint mit Recht, den Indicativ her.

Indicativ nach Superlativ ist sehr häufig. *206,* 11 Daz sind die grœsten sünder, die diu werlt ie gewan oder iemer mêr gewinnet. Dieso Formel, ie gewan oder iemer mêr gewinnet, kommt abhängig von einem Superlativ allein über ein dutzendmal vor. *155,* 21 Daz beste, daz er kan etc.

§ 134. Ferner steht der Conjunctiv nach indicativischem Hauptsatze in finalem Sinne, um eine geforderte Beschaffenheit auszudrücken. S. Bock, § 17, S. 52. So *32,* 31 Sô wil man ez ûf schieben unz daz man im einen westerhuot gemachet, der gar wæhe sî. *153,* 13 Dô erbarmte sich got über uns unde gab uns für iegliчhen siechtuom eine erzenîe, die uns des lîbes siechtuom zo gesuntheite bræhte. II *57,* 32 Wanne als ein kint geborn wirt, sô werfent die tiuvel einen ûz in, der niemer mêr von im kome und im eht râte.

Dieser Conjunctiv ist ausserordentlich häufig, aber er ist natürlich nicht von einer formalen Regel abhängig zu machen, sondern tritt ein nach dem Belieben des Redners. Wir finden daher auch öfters Indicativ, wo man Conjunctiv wohl erwarten könnte. *365,* 23 Er hât ze iegelîchem künicrîche einen engel gesetzet, der des künicrîches hüetet. *490,* 31 Dû muost aber die riuwe habon, dar an gote genüeget. *368,* 19 Sô muoz eht daz gar schœne sîn, daz liehter ist danne diu sunne.

Im Nhd. brauchen wir den Conjunctiv nicht mehr, aber das letzte Beispiel würden wir doch wohl übersetzen 'das heller sein soll als die Sonne'.

§ 135. Endlich steht ohne Rücksicht auf den Modus im Hauptsatz im Nebensatz potentialer Conjunctiv Präteriti, wie wohl selbstverständlich.



### Modus nach imperativischem Hauptsatze.

§ 136. Bei imperativischem Hauptsatze steht gewöhnlich der Conjunctiv. Verwandt ist dieser Conjunctiv dem eben besprochenen der geforderten Beschaffenheit (Bock S. 52). Die Fälle sind sehr zahlreich. *320,* 37 Dâ von nim, daz dir gelîch sî.

Aber auch der Indicativ ist häufig, wenn auch der Conjunctiv überwiegt. *42*, 29 den lîp solt dû slahen . . . mit allen guoten werken, dâ mite man die sünde gebüezet. Bisweilen weichen die Handschriften im Modus ab. So *434,* 2 Unde dar umbe durch den got, der iuch beschaffen habe, sô hüetet iuch. Hier hat A *habe*, a *hat.*

### Conjunctivischer Hauptsatz.

§ 137. Potentialer Conjunctiv Präteriti im Hauptsatz lässt oft den Indicativ im Relativsatze bestehen, wenn dieser als der Wirklichkeit entsprechend bezeichnet werden soll. *389*, 36 Alse unmügelîche eime kinde dâ von ze sprechen wære, daz noch beslozzen *ist* in sîner muoter lîbe. *16*, 8 Sô næme ich für guot, daz der sînem amte rehte tæte, der ein wol geordentez amt hât.

Ist der Inhalt des Relativsatzes auch nur hypothetisch, d. h. will ihn der Redner als solchen bezeichnen, so steht Conj. Präteriti. *383*, 3 weder wære iu lieber, der iu ein schœnez ros gæbe daz junc unde stark wære. Und so in vielen Beispielen. Auch hier steht bisweilen der Indicativ, wo wir vielleicht Conjunctiv erwarten würden: So *41*, 4.

Auf wünschenden Conjunctiv folgt überwiegend Conjunctiv, aber auch Indicativ. *297,* 34 Swer dise zwei niht enwelle, der lâze sie unserm herren ligen. Ind. *187*, 32 dar umbe sô slahe iuwer ieglîcher einen slac in, der dâ niemer mêr geheilt.

Dasselbe gilt von finalem Conjunctiv. *424,* 18 und oft: daz er mir gebe ze sprechenne dâ von er gelobet werde.

*144*, 15 unde swer sich an disen zwein verwarlôset hât, daz sie got friste.

Auch bei anderen Conjunctiven, die seltener vorkommen, schwankt die Construction. Conjnnctiv der indirekten Rede steht *526*, 38 unde seit von grôzer üppikeit, die ez getriben habe. Indicativ *234*, 4 Und alsô seite der engel dem guoten sante Johansen, wie manic tûsent mîle daz wære, der diu mûre lanc was.

## Doppelte Relativsätze.

§ 138. Im zweiten Satze wird bisweilen das Relativ ausgelassen. *126*, 8 sagen von den, den dâ wê ist unde des êwigen tôdes sterbent. *375*, 20.

Beide Sätze stehen gewöhnlich im selben Modus, doch finden sich Ausnahmen. *381*, 19 ez enst danne ein sæliger mensche, der den riuwen verdienet habe unde sich vor sünden gehuot hât. *101*, 39 Ir sult vertragen allez daz iuch an gêt und allez daz iu werre.

In einem Satze Conjunctiv Präteriti: *266*, 24 sô habet ir lîhte vier eide gesworn, der einer niht nütze ist unde der man aller wol geriete.

§ 139. Zum Schlusse gebe ich eine kurze Uebersicht über die Verwendungsarten des Relativsatzes. Er wird verwandt:

1) In causaler Bedeutung. *529*, 28 Wan jener lît in der helle, der niht milte was (a darumbe daz er niht m. was).

2) Concessiv. *191*, 5 Des er doch wol geriete, daz giuzet er alle tago in sich.

3) Conditional. *432*, 11 Der aber den haven ze rehter mâze füllet, sô mac diu spîse wol gesieden.

4) Consecutiv. *390*, 21 in sô grôzen êren, die ouge nie gesach.

5) Final. II *57*, 32 werfent die tiuvel einen ûz in, der niemer mêr von im kome.

KAPITEL III.

## SUBSTANTIVSÄTZE.

§ 140. Ueber die Substantivsätze ist zu vergleichen Erdmann § 97 ff. — Erörterungen, die sich nicht in kurzen Worten wiedergeben lassen. Ich muss aus diesem Grunde darauf verzichten, diesem Kapitel eine allgemeine Einführung vorauszuschicken.

Es gehören hierher alle noch zu behandelnden Nebensätze. Ausserdem wird als Anhang der Gebrauch des Infinitivs darzustellen sein, da dieser sich sehr oft als Vertreter eines Substantivsatzes findet.

### Subjektsätze.

§ 141. Subjektsätze können das Subjekt des Hauptsatzes vertreten, oder sich an ein pronominales oder substantivisches Subjekt anschliessen. Sie werden gewöhnlich eingeführt durch *daz*, bisweilen aber fehlt diese Conjunction. Die letzteren Fälle stelle ich voran.

§ 142. 1) Für subjektvertretende Sätze im blossen Indicativ ohne Conjunction führt schon Erdmann § 243 nur zwei Beispiele an: bei Berthold fehlen sie gänzlich. Auch der blosse Conjunctiv, den Erdmann a. a. o. ziemlich zahl-

reich belegt, ist sehr selten. *348*, 18 Sô ist eht dir vil bezzer, dû varest mit einer hant in daz himelrîche, danne mit beiden zer helle. *284*, 38 Dir ist ouch bezzer, dû schamest dich hie vor ein wênic liuten, danne dû dich an dem jungesten tage vor aller der werlte schamen müestest.

2) Auch für blossen Indicativ resp. Conjunctiv im Anschluss an ein Pronomen des Hauptsatzes finden sich nur wenige Beispiele. II, *14*, 25 Und daz ist vil bezzer, er kumt der welt ze nutze, wan daz man in verbrennet. Conj. II, *16*, 5 ez wære iu wæger, ir æzet ein stucke fleisch. Nach einem Comparativ im zweiten Gliede: *269*, 27 Ez ist bezzer, daz man an dem vîgertage z'acker gê, danne man tanze. Aehnlich ist auch II *34*, 18 Wan der muoz eintwederz sîn, daz sie trügener sîn oder sie triego der tiuvel.

3) Beim Anschluss der Sätze an ein Substantiv: *399*, 6 Daz vierde ist, er wânde — wo aus *398*, 30 dinc zu ergänzen ist. Bei solchen Aufzählungen findet sich die Construction noch mehrfach, z. B. an derselben Stelle noch einmal: die beiden anderen Male (daz êrste, daz dritte) steht *daz er wânde*. — II *157*, 23.

§ 143. Das gewöhnlichste ist aber, dass der Subjektsatz mit *daz* eingeführt wird, entsprechend der Construction bei Otfrid (Erdmann § 246 ff.).

1) Er vertritt das Subjekt. *433*, 8 und ist doch bezzer, daz er ein teil ze lützel habe, danne ze vil. II *205*, 9 Sô mac geschehen, daz dû ûzsetzic wirst.

Die Construction ist ziemlich häufig: noch häufiger aber die folgende, dass sich nämlich der Satz mit *daz* 2) an ein pronominales Subjekt anschliesst: *ez*, *daz*, *diz*. *315*, 15 Ez kumt ofte, daz ein bischof kiut hât. *477*, 3 Ez hilfet etewenno ein mensche verre baz, daz dû im lîhest ein wênic etc. *258*, 23 Daz hunger unde zâdel in der werlte ist, *daz* ist allez von dir. *431*, 32 *Daz* was etewenne grôziu zuht an frouwen, daz sie mæzic an ezzen und an trinken wâren.

II *175*, 24 und ist *diz* bezzer, daz man sie niht ofte begêt. *Diz* kommt aber nur ganz vereinzelt vor.

Häufig ist auch, dass sich 3) der Satz mit *daz* an ein substantivisches Subjekt anschliesst. *456*, 29 sô diu zît kumt,

daz dû in enphâhen solt. *435,* 16 Jâ kumt noch der tac, daz der schimpf gar ze einem ernste wirt. *454,* 5 der wære im sô liep niht als dirre dienest, daz man im liebe tuo an im selben. Und so in vielen Beispielen. Oft wird ein Substantiv durch einen angeschlossenen Satz mit dem entsprechenden Adjektiv resp. Adverb erläutert: *529,* 18 der muoz die juncfrouwen haben, diu dâ heizet gerehtikeit, daz er ze rehte giltet unde widergît. II *206,* 10 daz ist gar ein griulîchiu sünde unde sie heizet unkiusche, daz man und frouwen unkiusche sint mit einander.

## Tempora und Modi.

§ 144. Ueber den Modus lässt sich nichts umfassendes festsetzen. Man kann im Allgemeinen sagen, dass der Indicativ steht, wenn der Subjektsatz eine einfache Wirklichkeit ausspricht, Conjunctiv dagegen, wenn er etwas nicht wirkliches, vor allem wenn er eine Forderung, Rath etc., ferner wenn er eine Nothwendigkeit ausspricht. (Ueber den Conjunctiv der Nothwendigkeit nach *ez ist nôt* und ähnlichen Wendungen siehe Bock § 14.) Aber bei denselben Redensarten schwankt die Construction, je nach der momentanen Auffassung des Redners.

Durch die Thatsächlichkeit des Inhalts ist der Indicativ begründet z. B. *86,* 35 Nû lât ez iuch erbarmen, daz diu werlt sô gar vol trügenheit ist. II *11,* 28 Der ander schade ist, daz dir der jâmer als wê tuot.

II *263,* 24 steht: gote dem was ouch swære, daz er den galgen des kriuzes ûf sich nam — weil der Subjektsatz hier eine geschehene Handlung, etwas wirkliches enthält. Aber in dem unmittelbar vorhergehenden Satze heisst es: 'bruoder Berhtolt, ez ist swære, daz man gehôrsam sî', weil hier der Inhalt des Subjektsatzes als ein nicht realisierter und dem Zweifel unterworfener erscheint.

Indicativ steht regelmässig bei *ez ist* (*12,* 37), *ez geschiht* (II, *205,* 9), *ez kumt* (*315,* 15), *ez widervert* (402, 33),

*daz ist von 258*, 23 Daz hunger in der werlte ist, daz ist von dir — und bei ähnlichen Verbindungen.

Bisweilen auch bei *ez ist mügelich*, z. B. *324*, 33 dâ von ist ez ouch wol mügelich, sît daz man heilige zît mit vasten unde mit vîre êret, daz man sie mit der kiusche ouch êret. — Da das Wort indessen seiner Bedeutung nach nichts bestimmtes über den Eintritt des Ereignisses aussagt, so kann es nicht verwundern, dass wir auch den Conjunctiv treffen. Ja, dieser findet sich sogar im Präteritum: *254*, 32 Wan er ie sündeu und untugenden vînt ist gewesen, sô was daz wol mügelich, daz er sîne edele menscheit dâ vor behuote unde frî wære vor allem zâdel.

Conjunctiv steht ferner bei *ez ist mislich 383*, 14 ez ist alse mislich daz ez iemer geschehe.

*ez ist* (in der Bedeutung 'es gebührt') *144*, 18 Daz ist den lebenden kristenliuten, daz man in des bite unde wünsche.

*ez ist billich 537*, 10 Ez ist gar billich, daz man sie hôhe êre. *billich unde reht 94*, 5.

*ez ist gefüege 356*, 7 sô ist daz wol gefüege, daz dû dir selber etewaz nemest.

*ez ist guot* II *66*, 23 Iedoch sô ist daz gar guot, daz man sich dâ vor hüete.

*ez ist ein guot dinc 376*, 28 Ez sint zwei gar guote dinc. Daz ein, daz man den magettuom behalte.

*ez ist liep* II *132*, 7 Ir tiuvele, welhez ist daz ander, daz in ouch aller liebeste ist? Daz ist, daz man sich niemer bekêre. Nach *ez ist lieber* steht im zweiten Gliede Indicativ *320*, 36 Iedoch sô wære im lieber daz ez au dir wære, danne daz ez gebristet an dir.

*ez ist bezzer* hat meist den Conjunctiv: *433*, 8 und ist doch bezzer, daz er ein teil ze lützel habe. Doch findet sich auch Indicativ: II *175*, 25 und ist diz bezzer, daz man sie niht ofte begêt. Der Subjektsatz enthält hier etwas wirkliches, über das ein Urtheil ausgesprochen wird.

*ez ist nôt*, regelmässig mit Conjunctiv *64*, 10 Sô ist nôt, daz sich got über inch erbarme. *150*, 22 Daz ist grôziu nôtdurft, daz dû dâ mite getriuwe sîst.

Ebenso *ez muoz sîn* II *34*, 18 Wan der muoz eintwederz sîn, daz sie trügener sîn oder sie triege der tiuvel.

Aus einer auffordernden Bedeutung erklärt sich der Conjunctiv in Beispielen wie II *122*, 9 Seht, daz lebende wazzer, dâ ir gesunt von werden sult, daz ist wâre riuwe, daz iu gar leit sî allez daz ir ie wider got begienget. In *454*, 5 Der wære im sô liep niht als dirre dienest, daz man im liebe tuo an im selben hängt der Conjunctiv von dem im zweiten Gliede zu ergänzenden 'im liep ist' ab etc.

§ 145. Conjunctiv steht bisweilen bei negiertem Hauptsatze: *136*, 8 Den genüeget ouch niht, daz er sich selben ermorde — aber der Indicativ überwiegt hier.

Auch nach conjunctivischem Hauptsatze steht öfters Conjunctiv. *75*, 5 Sî aber daz ez geschehe, sô tuot in etc. *112*, 23 ez ensî danne, daz der mensche wâre riuwe gewinne. *265*, 14. Sehr oft steht aber auch hier Indicativ, wenn der Redner die Thatsächlichkeit des im Subjektsatze enthaltenen betont. *53*, 4 Wie daz gesîn müge, daz sich gewâr got unde wâr mensche verwandelt in ein brôt — und im Verlaufe desselben Satzes noch einmal. Conjunctiv und Negation stehen zusammen im Hauptsatz, während das Verb des Subjektsatzes im Indicativ stehen geblieben ist *351*, 4 Wan ez künde âne des tiuvels ræte niemer geschehen, daz ein mensche durch eine kleine schame alse grôzer freude in himelrîche sich verzihen wil.

§ 146. Erwähnen will ich noch, dass der Subjektsatz selbst wieder Hauptsatz einer Conditionalperiode sein und dann bei unrealer Bedingung im Conjunctiv Präteriti stehen kann; z. B. II *11*, 29 Der ander schade ist, daz dir der jâmer als wê tuot, daz dû der marter sô gar sanfte überhaben wærest gewesen.

Einige Anokoluthe kommen vor, von denen ich wenigstens zwei anführen will: *251*, 34 Ez enkünde halt niemer geschehen, unde wolte ein niderlender niwan vier wochen bî mir wonen, ich würde sîn wol innen. II *199*, 42 Daz êrste ist, dû solt weder durch liebe noch durch leide noch durch vorhte noch durch gebete noch durch miete, daz dû dinen valschen geziuc gên iemanne bringest.

§ 147. In Bezug auf das Tempus sind nur wenige Ausnahmen von der Consecutio zu erwähnen, nämlich einige Fälle, wo auf einen Conjunctiv Präteriti ein Conj. Präs. folgt. *383*, 18 als mislich daz wære, daz er den vogel mit dem êrsten schuzze treffe. *209*, 34 wie möhte daz geschehen iemer, daz ich umbe ahte pfenninge alse gar verlorn sî? *116*, 15 Und wære daz halt, daz dû dem almehtigen gote alle die sêle und alle die lîbe *gebuzest* (so A: Pfeiffer ändert in gebüeztest). Es sind noch wenige Beispiele.

Conjunctiv Präteriti nach einem Präsens kommt (abgesehen von dem oben angeführten Fall, wo der Subjektsatz Hauptsatz einer Conditionalperiode ist) nicht vor. Pfeiffer schreibt zwar *376*, 30 Ez sint zwei guote dinc. Daz ein, daz man den magettuom behalte oder daz man kint gebære — aber die Handschriften (A, a) haben beide nur *geber*, und das muss wohl als Präsens aufgefasst werden.

Vertretungen des Subjektsatzes sind ziemlich häufig.

§ 148. Den Infinitiv als eine solche Vertretung erwähnt Erdmann an dieser Stelle nicht (§ 249), aber bei der Behandlung desselben § 345 giebt er Beispiele. Ich gebe hier nur einen Beleg zur Erläuterung. *15*, 32 Dir ist bezzer mit eime ougen ze himele varn, danne mit zwein zer helle, cf. *348*, 18 bezzer, dû varest etc.

§ 149. Häufig steht ein Conditionalsatz an Stelle des Subjektsatzes: *44*, 10 Künnent sie daz avê Mariâ dar zuo, daz ist vil wunderguot. *74*, 18 Wellet ir mir daz widergeben, daz stê an iuwern gnâden. Bemerkenswerth ist *546*, 38 der danne iomer und iemer loben sol, unde der danne iemer und iemer brinnen muoz, daz ist allen den künftic und offen, die niwan in éiner tœtlîchen sünde werdent begriffen. — *116*, 27 Unde liegen in der bîhte ist gar ein argiu vinne unde dâ einer dem andern sîn guot abe erliuget.

§ 150. Nebensätze mit *oba, wer* und seinen Ableitungen treten schon bei Otfrid an Stelle des Subjektsatzes: doch enthalten sie stets einen Gedanken einer im Hauptsatze erwähnten Person und alle Beispiele sind conjunctivisch. Von diesen Beschränkungen ist die Construction bei Berthold frei.

*ob.* Deutlich conditional ist das Beispiel *112*, 36 Wê,

ez schadet dem pfaffen niht vil, ob im des zehenden ein teil engêt. Und so öfters. Dagegen nicht conditional sind die folgenden: *490*, 33 daz ist gar ungewerlich, ob er dem menschen die gewizzenne lât. *384*, 1 und ist doch mislich ob er iemanne werde. II *193*, 19, daz iu des gar nôt wirt, ob ir geduldic sînt. *34*, 12 daz ez vil verre an gote stên muoz, ob dû dich iemer mêr von im enbinden maht. *351*, 34 Daz müeste dannoch verre an gotes erbermede ligen, ob erz iemer gebüezen möhte. *369*, 38 Daz dritte ist (dâ got die sünder umbe leben lât, 32) ob ir noch doheiner widerkêren welle.

Dieses letzte Beispiel enthält einen Gedanken einer vorher erwähnten Person, Gottes.

*wie* ist seltener. *510*, 19 Nû seht, daz ist âne sache niht, wie glîche ez uns der almehtige got geordent hât. *333*, 18 sô wære iu liep, swie vil ir in guotes hin nâch hætet getân.

Substantivsätze, die einen obliquen Casus vertreten oder sich an einen solchen anschliessen.

§ 151. Accusativsätze sowie Genitivsätze mit und ohne Pronomen im Hauptsatz werden uns zahlreich bei den Finalsätzen und der indirecten Rede begegnen. Hier nur einzelne Beispiele: *512*, 33 daz unser herre ie sô sêre an im daz geræche, daz er sibenzic priester von dem lîbe tet. II *39*, 2 Nû hœre, wie dû dan büezen solt daz dû niur ze einem mâle bî einem wîbe zer unê lîst. Genitiv *70*, 7 Swer des wirdic sîn wil, daz got in im wonhaft werde. *93*, 9 Dîn hant ist niht wert, daz sie iemer dehein holz an grîfen sülle. *43*, 5 Sô hât man des site, daz man an eine tâfeln sleht. *116*, 26 Es ist nôt.

§ 152. Ausführende Sätze angeschlossen an Substantiva ganz parallel den Subjektsätzen finden sich häufig. Ohne Einführung mit *daz* ist zu erwähnen *5*, 21 Dû bist mit der kunst betrogen 'tuo daz guote und lâz daz übel'. Ferner im Conjunctiv Präteriti *322*, 30 Dû maht aber die zît gesehen,

dû næmest ez für hundert marke, daz dû ez vermiten hætest. *331,* 6 Dû gelebest den tac, dû woltest in ûf den henden hân getragen.

Mit *daz.* Accusativ *520,* 13 Dem gît man daz lôn, daz man sprichet. — Die Consecutivsätze stehen bisweilen nahe: aber hier ist das sprechen keine Folge, sondern der Inhalt des Lohnes. — *153,* 18 habent noch hiute die hôhen meister die kunst, daz sie bekennent. Genitiv *301,* 19 Ir sult iuch der selben arbeit gerne bewegen, daz ir deste ofter frischen wîn bringet. *142,* 15 Unde dâ mite dankte in der almehtige got der triuwen unde der tugende, daz sie bî im beliben unde niht von im aptrünnic wurden. Dativ *40,* 34 Der wirt gevangen mit senftem leben, daz er dem lîbe niht wil wê tuon. *286,* 19 Swer eine frouwen in dem willen ane siht, daz er gerne sünde mit ir tæte.

§ 153. Besenders wichtig sind die Fälle, wo sich der Substantivsatz an das Demonstrativum resp. dessen Vertretung *dâ* mit einer Präposition anschliesst. So *über daz 191,* 8 Wan diu selbe schalkeit über daz daz sie den menschen verdampt an der sêle .... *umbe daz 4,* 2 Wan dû tuost grôze sünde umbe daz, daz dû daz gotes wert fliuhest. *an dem 178,* 33 Sô ist ez an dem aber schedelîcher, daz sît anegenge der werlte ie die selbe sünde got griulîchen gerochen hât. *mit dem 527,* 1 Wan mit dem daz dû liugest sô tuost dû eine sünde.

*dar zuo 302,* 6, *dar ûf 490,* 9, *dar nâch* II *8,* 35 Daz sie daz unmâzen gerne sæhen, darnâch hungert sie sêre. *dâ vor 90,* 31, *dâ bî 267,* 12 Swâ ir dâ bî sît, daz einer got schiltet. *dar an 544,* 28, *dâ mite 382,* 1, *dar umbe* II *219,* 26 Verfluechet sîn die pfenninge darumbe nement, daz sie einem anderen menschen sîn sêle ermordent. *dâ von 165,* 13. Auch *dar 33,* 15 unde schüpfent vater unde muoter ouch dar, daz sie im ez niht wern. *dergegen 456,* 14 satzte man ûf, daz sie sich alle suntage dergegen bereiten, daz sie unsern herren næmen.

Bei Präpositionen, die den Accusativ regieren, finden wir oft nur éin *daz;* ja das doppelte *daz,* wefür oben einige Belege gegeben sind, ist selten. 'Aeusserlich könnte dieses



*daz* wohl der Accusativ sein; aber der Zusammenhang lehrt sogleich, dass es nicht das Pronomen *quod*, sondern die Conjunction ist.' (Tobler in der Germania XVII, 263.)

*für daz* ist bereits bei den Conditionalsätzen erwähnt, desgleichen *umbe daz, durch daz* bei den Causalsätzen. Beispiele sind dort genügend gegeben. *über daz 178*, 9 und über daz sie den menschen verdampt an sêle und an lîbe, sô nimet sie dir der liebesten dinge zwei. *âne daz 271,* 11 âne daz er von sînen götlîchen genâden allez ze geben hât, sô hât er grôze guldîne berge in Indiâ.

§ 154. Anschliessen will ich hier gleich die Substantivsätze mit *daz* nach *danne, wan, niwan* in der Bedeutung *ausser*. *303,* 29 der hæte unsern herren enpfangen mit rehter begerunge als dirre, danne daz dirre deste ê uz dem vegefiure kumt, der in enpfangen hât. *192,* 32 Jâ herre, lâz ir einigen niht genesen, wan daz sie alle erslagen werden. *320,* 30 sô wærez doch ein rehtiu ê, wan daz ez selten wol gerâtet. *320,* 21 Ez hât aber iu got niht geboten, niwan daz ich ez iu râte mit guoten triuwen.

§ 155. Oefters finden sich Substantivsätze ohne Andeutung im Hauptsatz, wo wir 'dadurch dass' und ähnlich übersetzen müssen. II *214,* 30 Ez giltet iu got in dirre werlte, daz er dir dîn nôtdurft deste baz gît — er vergilt es Dir dadurch dass er. — *493,* 16 Iedoch möhtest dû in einiger messe mêr gnâden erwerben, danne daz (dadurch dass) dû ze Compustelle loufest unde her wider. *140,* 11. Diese Sätze finden sich auch in anderer Form: so *60,* 8 ir freuwet iuch âne nôt, ir wænet allez = daz ir wænet. Aehnlich *60,* 16 dâ von sprichet ein heilige ein guot wort unde sprichet alsô. Einmal steht hier auch ein Satz mit *unde*, *154,* 2 die triuwe, die er an uns begie und er uns an des lîbes siechtuom ouch hât besorget.

Anschluss von Conditionalsätzen und Causalsätzen an *dâ von* und ähnliche ist bei der Behandlung dieser Satzarten erwähnt.

Ueber den Modus lässt sich auch hier keine allgemeine Regel geben: die einzelnen Fälle aufzuzählen ist wohl überflüssig.

## Substantivsätze im Conjunctiv mit Negation nach negativem Hauptsatze.

§ 156. Erdmann behandelt diese Sätze bei den Folgesätzen, § 254 ff., aber es ist bisweilen nur auf künstliche Weise möglich, darin ein consecutives Verhältniss zu finden. Bereits bei den Conditionalsätzen haben wir die Construction kennen gelernt, wo sie aber nicht mehr auf negative Hauptsätze beschränkt ist. Hier sollen nun die übrigen Fälle angeführt werden.

Was bei der Vergleichung mit Otfrid am meisten auffällt, ist der viel geringere Gebrauch der Negation *ne* im Nebensatze. Während sie bei Otfrid Regel ist, wird sie bei Berthold in der grossen Mehrzahl der Fälle ausgelassen. Dittmar in seinem sehr ausführlichen Aufsatze über die altdeutsche Negation *ne* in Zacher's Zs. Ergänzungsband S. 255 erklärt diesen Ausfall durch ein Herübergreifen der Negation des Hauptsatzes: *76*, 7 dehein erze ist sô getân, ein meister bringe sie wol von einander. Wir übersetzen 'dass ein Meister sie nicht von einander brächte', im Mhd. wird im Nebensatze die Wirkung des *dehein* noch mehr empfunden.

§ 157. 1) Nach einem *sô* im Hauptsatze findet sich die Construction sehr häufig. *538*, 5 Wan ez sprichet ein heilige, ez ensî nieman sô arger, ern habe etelîche tugent. *228*, 12 Sie kan sô schœne niht gesîn, man spreche. *457*, 6 Dehein herre ist sô hôch, man sülle niuwen mit éime knie für in knien.

§ 158. 2) Oder der abhängige Satz zieht eine negative Folgerung aus dem ganzen Hauptsatze, wo wir nhd. meist 'ohne dass' resp. 'ohne zu' gebrauchen. *492*, 5 Got der hât daz wol gesehen, daz ir alle gar niemer inner sehs wochen sterben sult, iuwer lebe daz mêrre teil. *505*, 10 unde möhte alliu disiu werlt einen stein niht gewerfen in daz mer, er müeste ze bodem vallen. *428*, 33 daz iu weder wolf noch ar niemer deheinen schaden getuot, der almehtige got der gebe iu hundertstunt alse vil wider. II *270*, 15 daz der nimmer messe gesprach, er enphienge sunderlîche genâde. *niendert* II *134*, 31.

§ 159. 3) Ferner schliesst sich ein solcher Satz an ein negiertes oder negatives Substantiv an, sehr häufig z. B. an *nieman 170*, 20 sô ist nieman, er enmüeze der zweier wege einen dar komen. *255*, 22 Wan ez ist nieman, im habe got ein amt gegeben.

*543*, 1 Ez ist *lützel ieman*, er minne got mit etewem.

*252*, 3 ich wil iuch hiute lêren, daz niendert *dehein mensche* vor mînen ougen sitzet, ez sî rîch oder arm, ich wellez iuch wol lêren. Man würde *in* erwarten, aber durch den Zwischensatz hat der Redner vergessen, wie er den Satz eingeleitet hat.

*250*, 33 Wan die zwelfboten der was *einer niht*, er enhæte etewie vil zwîvels.

II *274*, 24 Ez ist *iuwer keiniu*, ir habe got vil guotes getân.

Diese Fälle übersetzen wir nhd. gewöhnlich durch das Relativ mit Negation.

§ 160. 4) Sehr häufig ist ein solcher Satz endlich angeschlossen an ein negiertes Verbum oder verbale Redensart prohibitiven oder deliberativen Sinnes. Erdmann § 269 führt 15 Verba an, bei denen Conjunctiv mit *ni nub suntar* bei Otfrid vorkomme. Bei Berthold sind sie zahlreicher geworden. Auch hier fehlt das *ne* in der grossen Mehrzahl der Fälle. Ich schliesse mich bei der Aufzählung der Verba an die Reihenfolge Dittmars an (a. a. o. S. 262), dessen aus der ganzen mhd. Literatur geschöpfte Sammlung indessen selbstverständlich weit zahlreicher ist, als die hier folgende.

*lân* II *27*, 10 Wan daz sol kein kristenmensche lâzen, ez enhœre alle tage eine messe. *35*, 34 unde solt ez niht erlân, ez müeze ez an die selben stat hin wider tragen. (Da die Construction ja feststeht, so gebe ich zu jedem Wort nur ein oder zwei Beispiele.)

*blîben* II *102*, 33 dâ niht ungerihtet blîbet, ez werde allez samt ze liehte brâht. *188*, 20 ist nicht zu entscheiden, ob es Indicativ oder Conjunctiv ist.

*enbern 545*, 15 Dâ von wil er des niht enbern, ern welle daz ein ieglich mensche dem andern vergebe. *24*, 12

unde niht enbern wil, ez müeze im daz selbe pfunt ein ieglich mensche widerreiten zwivalt.

*sich verwælen 415*, 19 daz sich daz niemer verwælet, ez sî der vier tætelîn einz an ir. Das Verb fehlt bei Dittmar und Lexer III, 284 führt diese Stelle als einzigen Beleg für den reflexiven Gebrauch in der Bedeutung 'mangeln' an.

*zerrinnen*, in einer Frage mit negativer Bedeutung *277*, 14 Was iu zerrunnen alles des wazzers, dû enhabest menschenbluot getrunken?

*engên 340*, 32 Der wære mir einez hiute niht engangen, ich woltez gote hân geantwürtet.

*entrinnen 37*, 17 daz in gar lützel liute entrinnent den tiuveln, sie vâhen sie mit disen zwein lâgen.

*fliehen 106*, 28 Ob dich haz unde nît niht fliehen wil, dû wellest alle zît haz unde nît tragen.

*über werden* II *25*, 39 sô mac des reht nieman über werden, er enmüeze got wider reiten.

*ænigen 154*, 20 Wiltû dich sîn niht ænigen, dû wellest der innern künste pflegen. Die Stelle ist der einzige Beleg für das Wort, Lexer I, 73. Bei Dittmar fehlt es, er hat Berthold nicht benutzt.

*vertragen 69*, 18 Wan dem sünder in deheine wîse diu sünde niht vertragen wirt, er müeze râche drumbe lîden.

*gerâten 279*, 4 Sît dû es niht gerâten wilt dû wellest mit der unê umbe gên. *566*, 11 und er wil des niht gerâten, ern welle dar inne wonunge haben.

*ist rât 291*, 35 Dâ was ouch dekein rât, die selben schulde müeste ein mensche büezen.

*sûmen 563*, 8 Wan der sûmet sich dran niht, er lege iu alliu diu guoten werk ûf die wâge.

*ûf schieben* nur *31*, 34 Sô sult irz niht lange ûf schieben, ir sult ez heizen toufen. Es könnte auch ein paralleler Satz sein, wie wir sie unten kennen lernen werden. Doch ist mir wahrscheinlicher, dass das zweite *sult* Conjunctiv sein soll.

*erbîten 273*, 2 Des morgens dâ zer kirchen, die niht erbîten mügent, unz man die messe gar ûz gesinget, er engê hin ze dem wîne.

*geruowen 319*, 39 sâ zehant geruowet ir herze niemer, sie müeze ein semelîchez hân.

*geligen 563*, 37 Zem dritten mâle ist ez der nâtûre daz ez niemer gelît, ez enkrieche eht allez für baz ie baz unde baz.

*vergezzen 46*, 21 Wan als wênic des die tiuvel vergezzent, sie bringen alle die sünde dar.

*zwîveln* II *41*, 6 Dâ soltû niht an zwîveln, mir werde vil leit . . .

*zwîvel hân 165*, 29, *ez ist zwîvel 521*, 10 Wan dar an ist leider deheiner slahte zwîvel, ez ensîu dér mêre, die verlorn werdent.

*schamen 93*, 2 Daz soltû niemer in dîn herze lâzen komen, daz dû dich iemer sô sêre geschamest, dû soltest ez bîhten.

*genuogen 360*, 18 Dâ genuogete in dannoch niht an, er habe in nâch im genennet. *471*, 3 und sehr oft.

*benüegen 5*, 4 Dar an benüeget den tiuvel niht, er verleite in dannoch gerne in mêr sünde.

*erfüllen 277*, 16 Daz dich alle die böcke und alle die geize niht erfüllen mohten, dû enhabest menschenfleisch frezzen.

*settigen 560*, 30 daz er sîn krankez lîbelîn vollen niht gesettiget, ern sî mager unde smal. *ersatten* II *147*, 32.

*erwern* II *22*, 9 sô mac iuch nieman ûf ertrîchen erwern, ir müezet in die êwigen verdampnüsse.

*irren 170*, 25 noch eht in der werlte niht geirren mac, er vare eht für sich zuo dem himelrîche.

*abe erdröuwen 169*, 4 lât iuch den tiuvel daz niht abe erdröuwen, ir verblîbet an disen tugenden stæte.

*ez ist müewe 66*, 18 (der wec) ist eht als gar süeze unde senfte unde linde, daz deheiner slahte müewe dran ist, er sî eben unde sleht unde rihtic ân alle krümme.

*helfen 36*, 21 und in half alliu sîn wîsheit niht, sîn sun würde ein morder.

*überheben* II *49*, 8 noch alliu din klôster, diu diu werlt ie gewan, überhebent dich niht, dû enmüezest gelten und widergeben.

*behüeten 432,* 9 Sô mac man daz niemer behüeten, ez müeze entweder der haven übergên.

*sich behüllen 99,* 11 Wan dâ mac sich niht für behüllen, er (Luft) berüere alliu dinc.

Das sind die Verba, die bei Berthold vorkommen.

§ 161. Bisweilen steht an Stelle des Conjunctivs der Indicativ: das Satzgefüge fällt dann auseinander und die beiden Sätze stehen parallel. Besonders nach Zwischensätzen findet sich dieser Fall. *72,* 28 Wan eht kein mensche sô übel nie getet, wil ez wider kêren mit dem wâren riuwen unde mit der lûtern bîhte, ez enpfæhet got. II *95*, 36 Wan ez ist nieman in aller der werlte, er muoz in eintwederre teile sîn.

Auch nach den angeführten Verben findet sich dieser Indicativ: *9*, 7 Ez was eht kein rât, er muoste der drîer buoze eine nemen. *362*, 11 Dâ möhten ez alle tiuvele ab iu niemer gebrennen noch gekratzen, ez muoz iemer und iemer mêre an iu sîn. II *3*, 33. II *166*, 21 Und an der liebe genüeget in niht, er gedenket iezuo an iuch. *207*, 24 Die des niht genüeget, daz sie selber verdampt mit grôzen sünden sint, sie verdamnent ander liute. Der Indicativ *300*, 37 rührt von Pfeiffer her, in der Handschrift steht *muzen.*

Conjunctivischer Satz geht öfters in den Indicativ über. *371*, 4 Noch wil ez der almehtige got dar umbe niht lâzen, er wellez noch baz an iu versuochen unde wil iuch für baz manen. Ebenso *432*, 10 und öfters.

## Consecutio Temporum.

§ 162. Unter den Ausnahmen von der regelmässigen Consecutio ist die häufigste die, dass auf einen Indicativ Präteriti ein Conjunctiv Präsentis folgt, wenn sich nämlich der Nebensatz nicht auf einen einzelnen Fall bezieht, sondern von allgemeiner Giltigkeit ist. *167*, 1 Daz ist alsô gesprochen: daz dir nie friunt sô herzeliep enwart, dir sülle got noch lieber sîn. II *50*, 34 Iedoch sô getet nie mensche sô übele, ez enpfâhe got. II *56*, 11 Jene vor der stat die wurden ir

vînden nie sô vînt, uns ensîn die tiuvel michel vînder. Aehnlich das Präsens von *haben* mit Particip *360*, 18 u. ö. Auch nach Conjunctiv Präteriti findet sich Präsens *84*, 9 Daz dich alle böcke niht erfüllen möhten, dû habest menschenfleisch frezzen!

Andererseits findet sich mehrfach Conjunctiv Präteriti nach einem Präsens in potentialer Bedeutung. Der betreffende irreale Bedingungssatz lässt sich leicht ergänzen. *222*, 8 Ez ist nieman, er næmez für alle dise werlt daz er hæte wunsches gewalt.

Conjunctiv Präteriti sollte man auch erwarten *426*, 5 Wan ez ist nieman, er vermîde wol alle houbetsünde, allein auch a hat *vermeid*. Aehnlich ist II *202*, 8 Ez ist ouch nieman sô arm, er tuo ez wol.

## Consecutivsätze.

§ 163. Der Consecutivsatz enthält ein Ereigniss, das als nothwendige Folge entweder aus der ganzen Handlung oder auch aus einem einzelnen Begriff des Hauptsatzes hervorgeht. Seine Formen sind die folgenden:

§ 164. 1) Blosser Indicativ resp. Conjunctiv ohne *daz*. Es ist natürlich bei den einzelnen Sätzen schwer auszumachen, ob der Redner sie in consecutiver Bedeutung empfand: aber bei *436*, 2 Unde die vier künige überwunden die fünfe, die wurden sigelôs (so A) hat wenigstens der Schreiber von a den zweiten Satz consecutiv aufgefasst und geschrieben: daz sie siglos wurden.

Deutlicher wird das Verhältniss, wenn ein *sô* im Hauptsatze steht. *570*, 15 Got der ist sô guot, er læt nieman verlorn werden. *490*, 37 Owê, er hât sô grôzen riuwen gehabet, im gêt der zaher ûz den ougen. Conscecutiv ist wohl auch *17*, 30 sô hât er dirz gestoln, dû enweist hiute wie.

Mit potentialem Conj. Prät.: *234*, 43 Unde daz iuwer etelîcher sô niuwegernde ist, er füere über mer — und öfters.

Besonders findet sich die Construction ohne *daz*, wenn zwischen Haupt- und Nebensatz ein conditionaler, relativer etc. Zwischensatz eintritt. *293*, 12 Sie wart ouch als guot und als kreftic, swer sie ze rehte enpfæhet, der mac niemer verlorn werden. Die Fälle sind ziemlich häufig, und Berthold hat wohl bisweilen vergessen, wie er den Satz eingeleitet hat: wenigstens findet sich nach conditionalem Zwischensatz der Nachsatz mit *sô* eingeleitet *226*, 8 Sie hât die kraft, für daz ir die ze éinem mâle enpfâhet, sô sît ir für baz iemer gesunt. — Uebrigens findet sich natürlich auch *daz* nach Zwischensatz, *136*, 4, aber durchaus nicht häufig.

Die einzelnen Verwendungsarten des Consecutivsatzes sollen im folgenden Abschnitte angegeben werden, wo sich für jeden Fall reichlich Belege finden. Die Beispiele dieses Abschnittes werden sich dann leicht einordnen lassen.

§ 165. 2) Anknüpfung des Folgesatzes durch *daz*. *Daz* ist die gewöhnliche Einführungsconjunction der Folgesätze. Sie schliessen sich an

§ 166. a) An ein Substantiv oder Pronomen. *148*, 30 Und ist danne der koufschatz, daz er weder wâge noch mâze niht bedarf. *141*, 9 Sô sint danne die obern kœre, daz sie den undern etelîcher dinge her wider schuldic sint.

Consecutivsätze mit *daz* und Pronomen, die relativisch übersetzt werden können, sind als Vertretung des Relativs im Paragraphen 127 angeführt. *378*, 13 Der wâren etelîche, daz er in niht êren bôt — kann man übersetzen: 'Es waren einige so beschaffen, dass er ihnen —' oder dann auch einfach 'denen er nicht'.

Näher bestimmt wird das Substantiv bisweilen durch den betonten Artikel. *273*, 38 Friunde unde guot sol der mensche in dér liebe haben, daz er gotes gebot niemer dar umbe zerbreche.

Auch ein demonstratives Pronomen wird verwendet. II *13*, 13 Dû maht solíche riuwe hie ûf ertrîche haben, daz dû in éinem tage hie mêr gebüezen möhtest, wanne dort .... Sehr häufig ist Substantiv mit attributivem Adjectiv und *sô*, *als*. *508*, 25 dar umbe wil ouch er dem lîbe ein sô wünneclîchez kleit geben nâch der urstende, daz nie künic sô wol

bekleit wart. II *102*, 15 Wan ez gewan nie muoter als liebez kint, daz sie sich dés tages über ez erbarme. Aehnlich *381*, 13 Wan im læt der wêwe des tôdes sô vil guoter witze niht, daz er den riuwen gewinnen müge. *58*, 20 der hât sô vil niht, daz er sich des frostes müge ernern.

Bisweilen steht ein Verb allein und ein Objekt ist zu ergänzen, von dem dann der Consecutivsatz abhängt. *431*, 4 Sô füllent dise fræze in sich ir einer etewenne eins tages (als vil) daz sich drîe oder sehse schône dâ von betrüegen. *327*, 26 Dû maht mit dînem êwirte tuon (solichez), daz dir bezzer wære daz dû in einem offenen hûse sæzest. Aehnliches noch öfters.

§ 167. b) An ein prädicatives Adjectiv, sehr häufig. *265*, 20 Er sol sîn niht trüebe, daz er schîne niwan in der vinstere. Gewöhnlich tritt ein *sô, als* hiuzu, meist letzteres. II, *163*, 6 Ist ieman hie, der noch sô hôhvertic sî, daz er got versmæhen wil? *9*, 23 Diu êrste buoze, diu als unmügelîchen lanc ist, daz ir niemer ende wirt. *124*, 22 Er hât sie als edel gemachet, daz ez alliu diu werlt niemer wol sagen kunde.

Für Adjectiv mit *wie* in der Frage habe ich nur ein Beispiel. II *58*, 16 wie alt sol ein kint sîn, daz ez tœtlîche sünde tuot?

Bisweilen fehlt das Adjectiv, wie wir oben das Fehlen eines Objekts erwähnten. *81*, 7 Ich weiz einen berc, der ist alle wîle, daz kein wazzer drûf gefliezen müge. *467*, 4 Er wære vier wochen daz er niemer kirche innerthalp gesæhe.

§ 168. c) Der Folgesatz zieht die Consequenz eines ganzen Satzes und zwar kann das in doppelter Weise geschehen: einerseits nämlich kann aus dem ganzen im Hauptsatz angegebenen Factum etc. eine Folgerung gezogen werden, andererseits aus der besonderen eigenthümlichen Art und Weise des Verlaufes. *412*, 29 brâhten in in den strik der hôhvart, daz er sich des künicrîches aunam wider sînes vater willen. Aus dem im Hauptsatz ausgesprochenen Ereigniss ergiebt sich der Folgesatz. Ebenso *142*, 13 Und alzehant dô wurden die andern engel dâ gevestent von gote, daz sie nû niemer mêr himelrîche verliesen mügent — und häufig.

Bisweilen tritt zu dem *daz* ein zusammenfassendes *alsô*. *293*, 29 Er brach der rehten helle niht, alsô daz er deheinen her ûz næme.

Zweitens kann aus der besonderen Art des Verlaufes eines Ereignisses eine Folgerung gezogen werden. *25*, 21 Wan dir got diu fünf pfunt hât enpfolhen, daz dû sie im zwivalt muost widerreiten. Hier folgt der zweite Satz nicht ohne weiteres aus dem ersten, sondern aus einem für unser Gefühl nothwendig zu ergänzenden 'in der Weise,' 'so'. Bei Berthold finden sich diese Sätze sehr oft. *375*, 24 Sô houwet man in abe daz er sîn niht enpfindet. *74*, 10 herre, gebet mir mîn guot wider halbez unde habet iu daz ander, daz ez iu got niemer zuo gesuoche. *448*, 15 Unser herre Jêsus Kristus wonte bî uns mêr danne driu unde drîzic jâr, daz man des niht enliset, daz . . . .

Auch hier bisweilen statt des einfachen *daz* ein *alsô daz*: *26*, 2 Dâ mite soltû almuosen tuon, alsô daz dû willeclîche arm sîn solt.

Oft wird nun dieses Verhältniss näher bezeichnet dadurch, dass zu dem Verbum ein Adverb oder eine adverbiale Redensart tritt, und zwar am häufigsten das allgemein demonstrative *alsô*. Für einfaches *sô* habe ich hier kein Beispiel. *3*, 14 Wande dû maht daz guote alsô getuon unde daz übel lâzen, daz dîn niemer rât wirt. *23*, 17 Owê dem, der sîne zît alsô anleit, daz er mit dem tiuvel iemer brennen muoz — und in vielen anderen Beispielen.

Selten ist *sus*. *409*, 27 oder einer sîne hûsfrouwen sus slahe, daz er an sînem ungebornen kinde schuldic werde. *482*, 23 Auf *sus* folgt noch ein *sô daz* *16*, 18 Der habet sus die wâge einhalp, sô daz sie gein dem koufschatze sleht.

Gleichfalls selten ist *in der wîse*. *491*, 35 Mit sîner vorbedæhtikeit süln wir niht ze schaffen hân in der wîse daz er (so A, a ob ez: sollte nicht 'daz ez' zu lesen sein?) kristenglouben krenke.

Diese Zusätze weisen nur allgemein auf das folgende hin, es können aber auch zu dem Verbum Adverbia treten, die bereits eine Bestimmung über den Verlauf der Handlung geben. Oft tritt dann noch ein *als* hinzu. *148*, 6 die sulnt



ir amt getriuwelîchen üeben, daz ez aller getriuwelîchest sî. II *222*, 43 Dâ sol sie lûte ruofen, daz ez in den himel gê. Mit *als 126*, 2 Den ist einen alse wol, daz ez alliu diu werlt niemer vollesagen möhte.

§ 169. Im Allgemeinen ist noch über den Folgesatz mit *daz* zu bemerken, dass bisweilen ein *unde* vor das *daz* tritt. *212*, 10 Manic tûsent menschen sint umbe fremede sünde hin zo helle gevarn, unde daz ir niemer mêr rât wirt. *527*, 31 Dô gewan er grôze dêmuot dâ wider unde daz er nider viel an sîne venje.

Ein merkwürdiges Beispiel starker Brachylogie ist *283*, 11 Man gît dir den eit alsô, daz dû sehest oder hœrest. — womit gesagt sein soll, dass die Voraussetzung des Eides ist, man habe gesehen resp. gehört.

§ 170. Vertreten werden kann der Consecutivsatz ausser durch Relativ (siehe § 139 Nr. 4) auch durch einen Comparativsatz: *484*, 17 sie sint iu bevolhen an iuwer sêle, alse ir gote dâ von antwürten sult an dem jungesten tage. *318*, 16 Unde möhtest dû geziuge hân, sô wære ez ein vil veste ê, reht alse sie der bâbest niht zerbrechen möhte.[1]

## Tempora und Modi.

§ 171. Conjunctiv steht im Folgesatze nach negativem Hauptsatz. *259*, 25 Sô ist dem slâfe alsô niht, daz man in âne den tôt iemen benemen müge.

Ausnahmen sind nur ganz vereinzelt. *521*, 23 Wan ez was eht nieman dô sô heiliger, daz er zem himelrîche mohte komen.

Auch nach conjunctivischem Hauptsatze steht gewöhnlich Conjunctiv. *69*, 25 Ich wil, daz man mir einen tempel mache, daz alliu diu werlt dâ von ze reden habe. Ausnahmen sind gleichfalls wenig zahlreich. *383*, 20 daz der mensche danno sô getânen riuwen gewinne, dazz gote genüeget (a: ein genugen hab) unde daz er behalten werde.

[1] Paul § 352, 8 erwähnt diese Construction mit einfachem *sô* und beschränkt sie auf ältere Denkmäler.

II *163*, 6 Ist ieman hie, der noch sô hôhvertic sî, daz er got versmæhen wil? *384*, 35 Im müeste aber in dem vegefiure als wê geschehen, daz ez iemer unsegelich ist.

Es wären noch wenige Beispiele zu erwähnen.

Häufig ist auch Consecutivsatz nach Imperativ resp. *sullen* im Hauptsatze: fast immer steht Conjunctiv. *74*, 11 Habet iu daz ander, daz ez iu got niemer zuo gesuoche. *396*, 11 Und alsô sult ir ez niezen, daz ez gote lobelich sî.

Einige Ausnahmen finden sich auch hier. *574*, 7 Iedoch daz lamp sol iuwer sinne alsô erliuhten, daz iuch der tiuvel niemer nihtes verirren mac. *44*, 20 und noch wenige Fälle. Regelmässig ist der Indicativ von *sullen* *26*, 3 Dâ mite soltû almuosen tuon, alsô daz dû willeclîche arm sîn solt.

Erdmann erklärt den Conjunctiv nach Imperativ als einen finalen (§ 276). Auch sonst bewirkt finaler Sinn im Consecutivsatz einigemale Conjunctiv: *149*, 36 Sô sprichest dû sô manige lügen, daz ez got erbarmen müeze. Auch *349*, 31 Maht dû ez ein wênic beschœnen in der wîse, daz ez doch der priester verstê, daz erloubet man dir wol. *438*, 8. *482*, 24 daz glîchet dem, dâ einer bî einer schœnen frouwen stêt oder sus mite redehaft wirt maniger slahte, daz er niht schelklîche mit ir rede.

§ 172. Es finden sich noch einige Conjunctive Präsentis, die sich wohl nur aus einer gewissen Reserve des Ausdrucks erklären lassen. So *81*, 8 ich weiz einen berc, der ist alle wîle, daz kein wazzer drûf gefliezen müge. II *215*, 6 Nû hüetet sie sich alsô, mîn frouwe sanctâ Mariâ, daz got niemer sô guotes muotes *werde*, daz sie iemer geturre gebiten umbe keinen ir neven. *54*, 35 Wiltû einen slahen oder wunden vor zorne, daz dir rehte daz herze bulzende her ûz welle, sô strît eht wider. Doch ist in dem letzteu Beispiel der Satz mit *daz* vielleicht ein Conditionalsatz parallel dem ersten. und der Conjunctiv dann durch den übergeordneten Imperativ *strît* veranlasst.

Häufig ist potentialer Conj. Prät. nach einem Präsens. *295*, 8 Dâ mite væhet er dich unde dîn herze, daz dû wol geswüerest, er wære ein engel.

Ein interessantes Beispiel für das Verhältniss des Indicativs zu diesem Potentialis ist II *188*, 17 als heimelîchiu

dinc, daz ich sîn niht gesagen tar und halt unmügelichen ze sagen wære (nämlich, wenn ich es wagte). Eine Steigerung erkennt man in dem Beispiel *126*, 2 Den ist einen alse wol, daz ez alliu diu werlt niemer vollesagen möhte; sô ist den andern vil unde vil baz, und alsô vil baz, daz ez alliu diu werlt niemer vollesagen möhte; sô ist den dritten alse wol, daz ez nieman vollesagen *kan* noch niemer vollesagot *wirt*.

Präsens Conjunctiv nach einem Präteritum findet sich sehr selten. II *102*, 16 Wan ez gewan nie muoter als liebez kint, daz sie sich dés tages über ez erbarme. Vergl. § 162.

In Bezug auf das Tempus ist noch zu bemerken, dass öfters ein negativer Vergleich mit der Vergangenheit in Form eines Folgesatzes ausgedrückt wird und dann Präteritum steht. *196*, 15 Die êrsten liute, die den almehtigen got als frô machent, daz er nie von liuten als frê wart. Diese Sätze haben für uns etwas sonderbares, wir sagen 'wie er nie vorher ward'. — Den Gebrauch des Präteritums bei Segnungen und Verwünschungen erwähnt Grimm Gr. IV, 175 mit der Erklärung, der Zustaud gelte nicht für einen neubeginnenden, sondern für einen längst bestandonen. Dieses Präteritum wird nun ganz formelhaft auch dann gebraucht, wenn der Zustand als eine Folge bezeichnet wird: *383*, 24 Dâ muez er brinnen unde brâten, daz im wê wart, daz er ie deheine sünde begie. *159*, 20 Dû gesnerst sô vil mit der einigen (zunge), daz dir wê wart, daz dich dîn muoter ie getruoc.

## Absichtssätze.

§ 173. Unter 'Absichtssätze' fasst Erdmann alle die nur schwer trennbaren Fälle zusammen, in denen ein Ereigniss als Inhalt eines Wollens (Zulassens) oder eines Thuns bezeichnet wird. Der Titel ist nicht ganz correkt, da er streng genommen nur den ersten Fall begreift: aber beide gehen vielfach ineinander über, und so sollen sie denn auch im Folgenden zusammen behandelt werden.

Erdmann § 277 unterscheidet zwei Klassen, die Absichtssätze, die sich an einen ganzen Satz anschliessen und den Zweck desselben angeben, und solche, die sich anschliessen an ein einzelnes Verbum, das eine Richtung der Thätigkeit und des Willens ausdrückt.

§ 174. Bei den Sätzen der ersten Klasse kann Berthold der anknüpfenden Conjunction nicht entbehren, und zwar ist diese Conjunction fast immer *daz*, zu dem dann *dar umbe*, *dâ von*, *den worten* u. ä. hinzutreten. Bei Otfrid steht *daz* stets allein.

*17,* 22 lât ez iuch erbarmen, daz sich got über iuch erbarme! Dieses einfache *daz* ist sehr häufig: ebenso *darumbe daz 200,* 5 daz tet er darumbe, daz sîne güete zwivalt lep hæte. Einmal kommt auch *umbe daz*, *daz* vor: *221,* 11 sô tuot ez doch umbe daz, daz ir iemer êwiclîchen lebet.

Seltener ist *dar zuo. 154,* 32 Sô ist dir guoter künste gar nôt dar zuo, daz dû den stein gar wol gesnîden künnest.

Auch *dâ von* ist nicht häufig. *227,* 24 Unde dâ von suln wir ûf ertrîche die wâren minne hân, daz wir in himelrîche êwiclîche dâ mite gespîset werden.

Die Beispiele sind nicht sicher, *dâ von* lässt sich auch auf das Vorhergehende beziehen.

*den worten* ist bei den Conditionalsätzen behandelt, wo auch ein rein finales Beispiel angegeben ist. Meist hat *den worten* conditional-finalen Sinn.

Ferner findet sich im Hauptsatze ein Comparativ mit *deste. 147,* 18 Unde wirkent sie tagewerk, sie sulnt niht deste træger sîn, daz der werke manigez werde.

Ausser diesen Anknüpfungsarten findet sich *durch daz* (*112*, 34 Ir wænet allez, die priester sagen ez iu durch ir selbes gefuore, durch daz in der zehende werde) und oft hat der Relativsatz finale Bedeutung, wofür Belege gegeben sind (§ 134). Besonders erwähne ich ein *dar umb, 517,* 21 dar umb ir sie deste gerner enphâhet, sô hât er dem arzâte daz geboten, daz er sie uns umbe sus geben sol. Wichtig ist die Verbindung des relativen *dâ* mit der Präp. *mit*. Meist schliesst sich dieses *dâ mite* noch an einen einzelnen Begriff an. aber bisweilen, wie bei den Relativsätzen bemerkt ist,

fasst es einen ganzen Satz zusammen und entspricht dann bereits unserer gebräuchlichsten Finalconjunction *damit.* *346*, 38 bit iuch durch got, daz ir mir buoze dar für gebet, dâ mite ich kume in die gemeinde der heiligen kristenheit. — *64*, 16 daz ir stæte dar an blîbet unz an daz ende, dâ mit ir gewîset werdet in daz geheizen lant. *dâ mit daz 32*, 6.

Ein Comparativsatz in finalem Sinne steht II *62*, 27 dan daz ich iuch kristenliute warne, disen tiuveln ze schaden und iu kristenliuten ze sælden, als got darumbe gelobet werde und die tiuvel geschendet.

§ 175. Der Modus ist regelmässig der Conjunctiv, wie aus den angeführten Beispielen hervorgeht. Indicativ findet sich sehr häufig bei *sullen*, wo sich der Finalsatz gewissermassen in einen Causalsatz verwandelt. 'Gott hat Dir fünf Sinne gegeben, damit Du lernest' ist dasselbe wie 'weil Du lernen sollst'. *3*, 39 hât dir got fünf sinne gegeben, daz dû lernen solt. *25*, 29 Daz hât er dir dar umbe enpfolhen, daz dû in dâ mite loben solt. — Auch bei den Finalsätzen der zweiten Classe steht *sullen* gewöhnlich im Indicativ, doch findet sich auch Conjunctiv: *222*, 30 Sie wünschet, daz sie sîn sülle.

Indicativ im Finalsatz findet sich sonst nur vereinzelt. *368*, 10 Seht, daz tuot unser herre durch drîe sache. Swâ die übeln den guoten übel tuon, daz den guoten ir lôn dâ mite gemêret wirt (so A, a werd) oben in dem himelrîche unde daz disen gotes kinden ir lôn ûf neme. *307*, 12 Der tiuvel mûret einen turn umbe dich, dâ mite daz er dâ iemer mêre sicher ist. *530*, 19 und er hât alle zît wol bedâht. wie er dich überrede, daz dû iemer deste mêr swacher bist. II, *2*, 13 Giuz in die sunnen, daz der sünder als gar manigen tôt lîde und sô maniges tôdes sterben *muoz* (müezen steht sonst im Conjunctiv, *149*, 38). II *166*, 20 als er uns allen zeigen wil an dem jungesten tage sîn wunden, darumbe daz er uns sehen lât, wie liep er uns hât gehabt.

§ 176. In Bezug auf die Consecutio sind einige Conjuuctive Präsentis nach Präteritum zu erwähnen. *357*, 18 unde koufte den acker, daz im der schatz werde (3 Zeilen weiter in einem gleichen Satz *wurde*). Nach Conj. Präteriti

*280,* 19 Sô wolte ich dir die süezen seiten rüeren, die kœre der heiligen engel, daz dû ir freuden iemer mêre teilhaftic sîst. *532,* 14 desgleichen, II *245,* 5 und noch wenige Male.

Conj. Präteriti nach Präsens ist selten. II *167,* 17 sô kumt der jungeste tac des sie dâ bîtent, daz in ir lîp wider werde und daz der mit in freude hæte. Nach dem Particip mit *hân 141*, 36.

## II. Inhaltssätze des Wollens, Zulassens, Handelns, im Anschlusse an Verba und verbale Redensarten.

§ 177. Für unverbundene Anfügung des Nebensatzes an den Hauptsatz führt Erdmann zahlreiche Belege an: bei Berthold sind sie natürlich sehr beschränkt.

Bisweilen wird ein Verb durch einen parallelen Satz ausgeführt. So *50*, 18 der wil sîn ouch niht tuon, der wil niht gewaltes drüber hân. Ebenso paralleler Infinitiv nach *tuon 398*, 33 er möhte ez getuon, die aller hœhsten sternen von himele her abe nemen.

Paralleler Satz nach *komen: 43,* 6 sô koment alle die in dem klôster sint, die sprechent im den gelouben vor.

Nicht selten ist eine Anfügung mit *unde*, wie bei Otfrid einmal *stantan* mit *inti* belegt ist. So bei *volgen 6,* 34 Absalôn volgte den bœsen râtgeben unde tet sôgetân dinc. Bei *versuochen 245*, 21 Und iedoch suln wir versuochen unde suln dise gîtigen liute biten unde manen. Ebenso häufiger nach *tuon 368*, 7 Nû war umbe tuot unser herre daz, daz sie nû sô gar wider sînen hulden sint und ouch die engele daz alle tage begernt, daz sich got lâze an in rechen *unde* læt sie doch bî den guoten wahsen? (a daz er læt). Ebenso *545*, 8. *422*, 23.

Bei *an heben 173*, 35 unde huob an unde machte grôziu buoch dâ von. Ebenso *173*, 38.

Bei Verben der Bewegung: *gên 56*, 26. *varn 183,* 38. *342*, 12. *ûf stên 117*, 8. *komen 37*, 31.



Blosser Conjunctiv schliesst sich bisweilen an ein Substantiv an: *307*, 37 Dar umbe sô hân ich willen, ich welle iu dâ von eine ganze predige tuon. *234*, 10 iuwer ist maniger des muotes, er füere von hinnen über mer. An Verba: *304*, 1 Sô næmez iuwer sêle für alle die werlt niht, ir wæret geoleiet.

§ 178. Die gewöhnliche Anknüpfung des Nebensatzes ist aber auch hier *daz*. Der Modus richtet sich danach, ob die Absicht oder das Resultat mehr hervortritt. In ersterem Falle steht Conjunctiv, in letzterem nähern sich die Sätze den Consecutivsätzen. Im Conj. stehen aber auch diese Sätze, wenn das Verbum regens negiert ist oder im Imperativ steht oder im Infinitiv mit *sullen* oder *wellen*.

## Verba, welche mehr das Resultat der Handlung betonen.

§ 179. *dâ zuo komen*. *33*, 2 niwan die einigen wîle, unz er dâ zuo kome, daz man ez zehant toufen sol.

*tuon*, sehr häufig, fast immer Indicativ. *80*, 7 er tuot diz aller tegelîche, daz er alle die werlt enbor hât gehenket. *237*, 7. *551*, 6. *306*, 13 Unde daz hât der almehtige got âne sache niht getân, daz er dic sô hôhe geêret hât (die Negation bezieht sich nicht auf das Verbum).

Ein Conjunctiv steht II *269*, 35 Ich tuon, daz dû fürbaz immer mêre heiliger sîst. Conj. nach Negation und *sullen 6*, 12 Dû solt niht tuon als jener, daz ein sieche den andern frâge. Conj. nach finalem Conjunctiv *420*, 17.

*lân*, 'unterlassen', selten. Indicativ *55*, 23 Daz læst dû nihtwan von dîner frîen willekür, daz dû der were bî dir niht ûf heien wilt, die heiligen bîhte. Desgl. *557*, 30.

*machen*, gleichfalls fast stets Indicativ. *532*, 6 machet, daz manic mensche vellet. *59*, 7. *534*, 23. *509*, 11. II *41*, 2. Mit Objekt *531*, 21 daz er den menschen machet, daz er sîn selbes niht bekennet. *16*, 12.

Ein Conjunctiv bei der Betonung des Zweckes II *35*, 10

Ûzen machet er ez, daz er einist in der woehen grôze wirtschaft dâ hæte.

*schaffen.* *59,* 18 dâ von hât er mit wîsheit daz ouch geordent unde geschaffen, daz alliu disiu werlt gewant genuogez hât gehabet. Ebonso II *139,* 25.

Ein Conjunctiv *32,* 8 Sô schaffent sie daz man ez ûf schiebe. *ez alsô schaffen* mit *sullen* hat nachfolgenden Conjunctiv *46,* 36.

*füegen.* Indicativ *31,* 6 Sie füegent, daz der wirt zornic wirt unde die hûsfrouwen sleht. Conj. nach Negation *31,* 28 sît sie des niht gefüegen mohten daz diu frouwe gestôzen würde oder daz sie niht *wart* gedrungen oder daz sie gevallen wære. Conjunctiv nach *sullen* *322,* 27 sult ez alsô füegen, daz ie eteswer bî iu sî. Conj. nach Conj. *31,* 5.

*verhengen.* Indicativ *198,* 19 sîn gereht gerihte verhangte, daz der sünder dem undertænic muoste sîn. *270,* 4 ff.

*gewegen.* *451,* 12 ez ist gewegen, daz dû aller der gnâden verteilt unde verstôzen wirdest.

*meistern,* nur mit *alsô* II *149,* 35 wenne ir ez alsô gemeistert habent, daz ir zin unde kupfer zuo einander bringent.

*gewinnen.* II *71,* 9 dû gewinnest dînem kinde, daz ez iemer deste arbeitsæliger sîn muoz. II *43,* 5. Conj. nach Conjunctiv II *3,* 37.

*verdienen,* häufig, fast immer Indicativ. *133,* 13 Dû hâst ez wol verdienet, daz dû iemer mêre zer helle brinnen muost. *80,* 22. *413,* 32. *77,* 23.

Mit Objekt: *115,* 9 Als danne diu frouwe den namen verdienet, daz sie heizet Schentelâ. Conjunctiv II *274,* 17 Nû hât der mensche verdienet, daz er niht brinne drîzic tûsent jâr, ouch halt iemer êwielîchen. — Potentialer Conj. Prät. *509,* 18.

*erwerben.* II *42,* 37 Sie erwirbet aber daz wol, daz dû die sünde gote bezzerst. II *228,* 18 Conj. nach Conj.

*verwirken.* II *40,* 27 Mit wiu hât er daz verworht, daz dû im sîn guot über sînen willen vor hâst?

*dar zuo bringen,* nicht selten. *76,* 12 Swenne erz dar zuo bringet, daz der gîtige unde daz unrehte guot zuo ein-

ander kumt. Ebense mit Indicativ *200*, 30. *440*, 24. Conj. nach Negatien *76*, 39 diu mae dir diu buoze niemer dar zuo bringen, daz dîn lôn deste grœzer werde. Cenj. nach finalem Cenj. *414*, 18 daz eht irz dar zue bringet, daz man iuch lobe. *88*, 38. *337*, 26. *31*, 20 Sie schüpfent gar in manige wîse, wie sie *zuobringen*, daz ir schuldie werdet. Cenj. Prät. nach Cenj. Prät. *523*, 6.

Mit persönlichem Objekt *115*, 24 Diu heizit freu Jesâbel, unde brâhte irn man den künie dar zuo, daz er gar ein schandolf wart.

*gewonen*. II 171, 33 Wan er hât sîn gewent, daz er ze allen zîten ginelf sîn wil. Dagegen II *249*, 26 Ich bin gewent, daz die freuwen gîtiger sint, ist Nebensatz der indirecten Rede. —

Unter den Verben, die eine Einwirkung auf das Handeln eines Andern ausdrücken, sind auch mehrere, die den Indicativ nach sich haben. Indessen schwankt hier der Gebrauch so stark, dass sich die Verba nur schwer nach ihrer Vorliebe für Indicativ oder Conjunctiv sondern lassen. Ich will daher diese Classe weiter unten zusammen behandeln.

§ 180. Ein Finalsatz mit *daz* im Conjunctiv schliesst sich zunächst an Verba der Bewegung.

*komen*. *183*, 30 Unde wie der almehtige got an dem jungesten tage ûf ertrîche kemen wil, daz er rihte übel unde guot. *56*, 9. *57*, 28.

*gên*. *353*, 4 alsô gêst dû für den priester daz er dîne wunden der sünden heile.

*varn*. *390*, 32 er füere dar von hinnen über mer, niwan daz erz gesæhe.

Auch nech andere Verben der Art: gleichfalls *senden* *167*, 31, *werfen* *33*, 31. Der Anschluss an alle diese Verba ist nur lose, die Sätze nähern sich den Finalsätzen der ersten Klasse.

§ 181. Anders ist es bei den Verben des Wollens, Begehrens, an die sich der Nebensatz, immer mit *daz* mit Cenjunctiv, ganz eng anschliesst.

*wellen*, sehr häufig. *49*, 31 Wan unser herre wil, daz man in lobe.

*willen hân.* *75*, 14 er sol ganzen willen hân, ob erz hæte, daz er gerne gülte. Meist wird noch ein *wellen* davon abhängig gemacht: *49*, 35 Wan ich des willen hân, daz ich iu hiute eine letze welle sagen — und so öfters.

*in guoten willen komen.* *421*, 8 als ein mensche in guoten willen kumet, daz ez gote bezzern unde büezen welle.

*muot hân.* *272*, 1 Der hât ouch dekeinen muot, daz er sich iemer bekêren welle.

*den muot gewinnen*, mit Conj. *556*, 24.

Ebenso *gedank hân.* *482*, 13 unde hât aber deheiner slahte gedank, daz er iht koufen welle.

*gedenken.* *431*, 23 und gedenket in manigen enden daz er sîne frâzheit vollebringe.

*in daz herze lâzen komen.* *93*, 2 Daz soltû niemer in dîn herze lâzen komen, wie grôz dû die sünde ie getæte, daz dû dich iemer sô sêre geschamest, dû soltest ez bîhten.

*gern*, sehr häufig. *368*, 7 begernt, daz sich got lâze an in rechen.

*gerne sehen*, gleichfalls nicht selten. *74*, 16 daz dû gerne sihst, daz man dir gnâde tuo. Mit persönlichem Objekt II *167*, 36 nû sæhen sie uns sô gerne, daz wir bî in wæren.

*wünschen.* *222*, 30 Sie wünschet, daz sie iemer bî gote êwiclîchen sîn sülle.

*muoten.* II 50, 7 sô endarf des nieman muoten, daz er dar ûz kome. *255*, 21 Des muotet got niht von dir, wan daz dû getriuwe sîst.

*hungern.* II 8, 35 Daz sie daz unmâzen gerne sæhen, darnâch hungert sie sêre.

*nemen.* *545*, 21 Dû solt aber vil gerne nemen, daz er dir gelte unde widergebe. *für guot nemen* *450*, 8.

Einige dieser Verba haben bisweilen eine andere als die finale Bedeutung, z. B. kann *gerne sehen* einfach 'sich freuen' heissen: so II *101*, 12 wo es mit dem Indicativ verbunden ist. Ein Indicativ trotz deutlich finalen Sinnes steht II *68*, 6 sô hân ich des willen, daz ich iuch vor in warnen wil.

§ 182. Von den auf eine Thätigkeit gerichteten

Verben sind diejenigen bereits angeführt, die überwiegend Indicativ folgen lassen.

*ahten.* II *271,* 4 Uns genüeget, daz wir niht gar hôchvertic sîn, aber daz wir uns selbe versmæhen und uns unmære sî, swer uns versmæhet, des ahten wir niht.

*flîzic sîn.* *36*, 4 Dar zuo sint die tiuvel flîzic, daz sie uns gezîte leiten zuo den sünden.

*sich flîzen.* II *260,* 17 flîz dich vier wochen daz dû gedultic sîst.

*dar zuo kêren.* *544,* 13 sô sult ir dar zuo kêren, daz ir in doch einest in dem jâre ze hûse ladet.

*kunst, wîsheit dar an legen, list vinden, list dar zuo kêren.* *2*, 11. *107*, 38 Nû habent sumeliche liste funden, daz sie den arbeitenden liuten mit untriuwen ir arbeit abe nement (Indicativ!). *341*, 8 Wan ir liste was âne mâzen vil, die sie dar zuo kêrent, daz der mensche übel tuo.

*werben.* *225*, 36 unde sult werben umbe daz êwigo leben undo daz iu diu ze spîse werde.

*dar umbe arbeiten.* *390*, 34 Conj. Prät. nach Conj. Prät. (ir möhtet arb.).

*sich an nemen.* II *265*, 15 nim dich an, daz dû gerne betest und goto heimlich sîst.

*sehen.* *323*, 11 seht, daz ir sie iendert rüeret.

*volgen.* *199*, 20 dô er dînem vînde des volgete, daz er ungehôrsam wære.

*sich hüeten.* *90*, 33. *362*, 14, Conjunctiv nach Conjunctiv und *sullen,* und so oft. *532*, 21 Und alsô hüete sich alliu diu werlt vor unrehten kriegen, daz sie iht sô getâne kriege in ir herzen nement (So A, a umschreibt die Stelle. Epithetisches t im Conjunctiv kann ich sonst in A nicht nachweisen, aber hier scheint mir der Indicativ doch unmöglich).

*für sich sehen.* II *8*, 12 sehet für iuch, daz iu ouch iht geschehe als jenen.

*vermügen.* *439*, 29 Er vermac halt daz wol, daz er jüden unde heiden bekêre (bekern A, bekern mohte a).

*gewalt hân.* *302*, 29 Indicativ. *188*, 6 Conj. nach pot. Conj. *208*, 24 Conj. nach Conj. der indirecten Rede.

*reht hân.* *198*, 18 Iedoch sô hete der vînt dekein reht, daz er den menschen mit gewalt hete.

*erwenden.* *31*, 2 wie er daz erwende, daz — kume. *237*, *33*.

*undersehen.* *148*, 23 daz sulnt die obern kœre gar wol undersehen, daz ir iht trügener sît.

*versûmen.* *382*, 2 der ist dâ mite versûmet, daz er den riuwen gewinne.

*enbern.* II 15, 17 wil ouch niht enbern, daz wir im die zît denne ouch verzehenden sullen.

*bedürfen.* *566*, 28 und ouch wol bedarf, daz man sich wol dar zuo bereite.

*des schuldic sîn*, nur mit *sullen* und *müezen* im Indicativ: *35*, 19. *267*, 24. Ebenso *des gebunden sîn* mit *sullen* *467*, 15.

§ 183. Bei den Verben endlich, die auf die Thätigkeit eines anderen Subjekts sich beziehen, steht Conjunctiv, wenn diese Thätigkeit als eine beabsichtigte bezeichnet wird: wird dagegen einfach die Veranlassung, Unterstützung oder Zulassung ausgedrückt, so steht Indicativ. Doch schwankt die Construction bei denselben Verben.

*schüpfen.* *33*, 16 schüpfent vater unde muoter dar, daz sie im ez niht wern .... unde daz in gar wol dâ mit ist. *33*, 14 râtent unde schüpfent dar zuo, daz ez bœsiu wort lerne. *32*, 13 steht in A schupfent, also doch natürlich *schüpfent:* Pfeiffer emendiert in *stüpfent* und Lexer II 1274 führt die Stelle als einzigen Beleg für einen abhängigen Satz nach *stüpfen* an. — Sie schüpfent etewenne, daz man beite unz ein gevater kume.

*stürn.* *31*, 15 sie stürnt die frouwen, daz sie mit eteswem ringen.

*irren.* *342*, 33 Dô er sant Pêter verirrete, daz er die sünde getet. Indicativ auch *485*, 10. Conjunctiv II *57*, 26 dannoch irret er, daz man diu wort niht rehte spreche. Ob also *397*, 18 mit Recht Indicativ hergestellt ist? (sehent statt sehen von A, a).

*überwinden.* *247*, 15, eine 2. Pers. Plur. Präs. — Eine

andere Bedeutung *571*, 32 daz dû ez niemer mêre überwindest, daz dû iemer ze laster unde ze schanden worden bist.

*betwingen*, Indicativ *528*, 22. Conj. nach Negation *342*, 34.

*nœten*. *268*, 16, eine unklare Form (trîbest).

*an gewinnen*. II *143*, 25 (daz er sîn êbrechen verlobet). Conj. Prät. nach Conj. Prät. *420*, 1.

*dar zuo ordnen, alsô ordnen*. *351*, 18 den got dar zuo geordent hât, daz er an sîne stat dâ sitzet. *146*, 34 sie sint rehte dar zuo geordent, daz sie alle trügenheit rihten sullent. *sollent* steht in A, *sullen* schreibt Pfeiffer: warum, weiss ich nicht. — *141*, 9 die (kœre) hât unser herre alsô geordent, daz sie den obern etelîcher dinge undertænic sint.

*dar zuo setzen*, *sol* im Indicativ *302*, 8.

*drûf halten*, nur ein Beleg im Indicativ nach Conjunctiv: *277*, 4 noch daz dû nieman drûf haltest, daz er einen menschen ertœtet.

*dar zuo trîben*. *300*, 20 sult sie dar zuo trîben, daz sie die grôzen heilikeit enpfâhen.

Ein Indicativ II *267*, 1 Daz got mensche wart, dâ treip in sîn minne zuo.

*meisterschaft anhaben*. *241*, 4 unde sol dem libe meisterschaft an haben, daz er die sünde iht tuo.

*sprechen*. *1*, 10 Dâ von sprichet sanctus Paulus hiute, daz man wislîche werbe, u. ö. mit Conj.

*sagen*. II *135*, 22 Saget iuwern wirten, daz sie sich wol gehaben.

*ruofen*. *38*, 5 heiz in daz her ruofen, alle die ein zagehaft herze haben, daz die widerkêren.

*enbieten*. *9*, 2 und im enbôt unser herre got bî einem wîssagen, daz er im drîer buoze eine næme.

*boten senden*. *81*, 5 Dô sante in unser herre boten, daz sie sich bezzerten.

*grüezen*. *502*, 15 unde grüezet iuch als ofte, daz got mit iu sî.

*râten*. *32*, 28 Conj. und öfters so. Ein Indicativ bei bereits vollendeter That *346*, 29 owê herre, mir geriet ez der tiuvel daz ich daz tet.

*manen.* *370*, 5 Nû hœre sünder, wie dich der almehtige got mant daz dû widerkêrest.

*warnen.* *43*, 31 sît des gewarnet, daz iu der rehte geloube niht an gewunnen werde.

*lêren*, Indicativ *96*, 33 alsô lêret man einen hunt wol, daz er die füeze für sich habet. — *341*, 27 ist ein Consecutivsatz: sô wil ich iuch hiute lêren, daz der tiuvel hiute geschendet wirt; ebenso II *189*, 19 Ich lêre iuch, daz iu der man holt wirt. Conjunctiv *33*, 19 lêrest ez daz übel sî unde daz ez übel tuo.

*bitten.* *282*, 29 dô bæte dû got und alle sîne heiligen, daz sie dir niemer niht gehülfen. Besonders häufig in der Formel bitet got, daz er mir gebe ze sprechen. *125*, 21.

*an ruofen.* *10*, 17 rief got an, daz er daz unschuldige volk sîner schult niht entgelten lieze. Ebenso mit Conjunctiv *290*, 23. Indicativ II *7*, 29 Sô möhtet ir gerne unser liebe frouwen an ruofen, daz sie sich über iuch erbarmt.

*beswern.* *33*, 1 unde den tiuvel beswert, daz er den touf iht irre. *33*, 9.

*bevelhen*, mit Objekt *360*, 38 Wan er die stôle dem guoten sante Pêter bevalh mit grôzer vestenunge daz er der mûren pflege und im den schatz gar wol behüete. Ebenso *110*, 13 mit Conjunctiv.

Ohne Objekt: *293*, 36 unde bevalch in, daz sie sie aller werlte gæben umbe sus. Ebenso *361*, 5.

*gebieten*, häufig mit *sullen* im Indicativ. Conj. von *sullen* II *14*, 24 Diu cristenheit hât daz geboten, daz man den pfaffen den zehenden geben sulle. Ohne *sullen* stets Conjunctiv: *191*, 3 Wande er im geboten hât, daz er kiusche sî — u. ö.

*heizen*, nicht selten, stets mit Conjunctiv. Mit persönlichem Objekt *149*, 20 unde heizest in, daz er im minner drumbe biete. Ebenso *91*, 10 u. ö. Ohne Objekt *392*, 32 Dô unser herre daz firmamente geschuof, dô hiez er, daz ez umbe liefe.

*verleiten.* *29*, 14 Conj. nach Conj.

*für geben.* *245*, 30 Man gap einest wîsen liuten für, daz die solten râten.

*geben*, hat meist die Bedeutung 'verleihen', siehe unten — selten die Bedeutung 'aufgeben'. *562*, 8 Er gap Adâme, daz er arbeite: daz gap er im ze buoze.

*zeigen*. *282*, 38 Alsô zeigest dû gote daz er dich werfe unden in die helle. *bezeichenen* II *170*, 11 und er bezeichent im dâ bî, daz er sich ir underwunde.

*setzen*, *sol* im Indicativ *114*, 8. Conjunctiv *456*, 18 man satzte ûf, daz man in innen dem jâre drîstunt næme.

*verbieten*; *sullen* im Indicativ *530*, 21. Sonst Conjunctiv II *46*, 30. *92*, 32.

*widersagen*. *282*, 25 Wan dû ir ouch widerseit hâst, daz sie dir niemer niht gehelfe.

*erleiden*. *35*, 36 Sô kanst dû im ez mit nihtiu als gar erleiden, daz ez zuckens unde stelns iht gewone.

*erwern*. II *141*, 38 mugent iuch niht erwern, daz — kæme.

§ 184. Die Verba des Helfens, Erlaubens, Verleihens haben gewöhnlich den Indicativ.

*helfen*. *310*, 37 Dô half ir unser herre, daz sie zwêne schœne vetichen gewan. Meist findet sich *helfen* im wünschenden Conj. (got helfe mir), dann mit folgendem Conjunctiv *28*, 22. *424*, 14. Conj. nach Imperativ II *40*, 20. Conj. nach Negation beim Verbum regens II *121*, 27.

*für tragen*. *173*, 10 unde treit dich doch niht für wan daz dû verdampt bist.

*gunnen*. Indicativ *277*, 6 dû ganst im aber von herzen wol, daz in ein ander ertœtet. Ebenso *213*, 35. Conj. nach *sullen* *359*, 25 (solt gunnen — daz geschehe).

Potentialer Conj. Präteriti *359*, 33 hât im günnet, daz er hæte gehabt. *62*, 38 Sô gunnest dû im wol, daz er iemer ein dürftige sîn müeste.

*verlîhen*, immer selbst im wünschenden Conjunctiv, mit nachfolgendem Conjunctiv *64*, 18.

*geben* desgleichen im wünschenden Conjunctiv mit Conjunctiv *174*, 39 Unser herre gebe, daz erz gebüezet habe. *ze frîer küre geben* mit Indicativ *222*, 37.

*vertragen*. *528*, 36 unde daz man bürge unde türne brichet, daz vertragent sie wider daz reht.

*lîden.* II *272,* 13 Etelîche wellent niht lîden, daz man si strâfe. II *271,* 12.

*vergeben.* *457,* 12 daz vergît dir unser herre wol, daz dû daz wol tuon maht. *75,* 21 Indicativ nach finalem Conjunctiv, daz er dirz vergebe, daz dû in an sînem guote versûmet hâst.

*vorgeben.* *163,* 39 Unde gip im niwan daz eine vor, daz er wider dich nie redet (Christus beim Messopfer).

*gestaten.* *547,* 31 daz er des niht gestaten wolte, daz sie im küniclîche êre büten (buten A, auch *115,* 14 ist eine unklare Form).

*lân an.* *545,* 27 læt ez an dîne gnâde daz duz gar nemest oder halbez.

*gewern.* *504,* 4 Conj. nach finalem Conjunctiv.

*erlouben.* *27,* 3. *404,* 4 unklare Formen.

An Stelle des Objektsatzes tritt bei manchen Verben häufig der Infinitiv, worüber unten.

§ 185. Ferner findet sich nicht selten an Stelle des Satzes mit *daz* ein Satz mit Indefinitum, besonders bei den Verben, die ein berathen, überlegen enthalten, auch bei solchen, die ein anweisen, zeigen bedeuten. In Erdmanns Aufzählung § 288 ff. finde ich nur 3 Verba, die mit *wie* und Conjunctiv verbunden sind, nämlich *fârên* Otfrid V 25, 74 joh sie thes io faren, wioz hintorort gikeren. *zeigôn* und *gebiaten* III 3, 4 thoh habet er uns gizeigot joh ouch mit bilide gibot, wio wir thoh duan scoltin. Dann führt Erdmann noch *irkoborôn* an mit dem Citat V 23, 1 — aber in seiner eigenen Ausgabe von 1882 ist der abhängige Satz mit *wio* nicht mehr von dem *irkoborôn* abhängig gemacht. Wolt ich hiar nu redinon (ni mag iz thoh irkoboron!) wio managfalt gilari in himilriche wari. Der Gebrauch ist also bei Otfrid aufs Aeusserste beschränkt. Bei Berthold ist er wie gesagt nicht selten. *trahten* *365,* 3 soltet ir tac unde naht trahten, wie ir daz gote gedanken möhtet. II *54,* 9 wan sie trahtent weder umbe spîse — wan wie er uns gevâhe (der Teufel). *gerne sehen.* *182,* 25 Und alle die zer helle verdampt werdent, die sæhen gerne, wie lange der jungeste tac wære (dass es noch lange bis zum jüngsten Tage wäre). *im ist wê*

II *61,* 13 jâ im ist sô wê, wie er vil sêlen gewinnen müge. *flîzic sîn 161,* 5 Unde dar umbe sult ir flîzic sîn, wie ir gelernet. *flîz und ahte setzen. 489,* 5 Er satzte allen sînen flîz unde sîne ahte, wie er den rehten kristenglouben möhte gehœhen. *dar ûf ir liste rihten. 29,* 14. *sînen sin setzen. 108,* 19 sô setzest dû dînen sin, wie dû ez betriegest. *ir sinne lâgen daran* II *55,* 36. *dîn muot stêt anders niht danne wie 175,* 18. *schaffen 352,* 14 hât danne anders niht ze schaffen, wan wie er iuch geirre. *schüpfen 31,* 27 sô schüpfent sie iemer mêre, wie ez âne den touf blîbe. *dar nâch arbeiten 286,* 12. *frîe willekür hân weder — oder 97,* 14. *ez stêt an weder 556,* 12 unde daz niwan an der gnâde des rihters stêt, weder er in hâhen welle. *zeigen 282,* 31 zeigest als der diep an den galgen, wie dich got verdampnen welle. *gebieten 65,* 22 und in gebôt, *wie daz* sie leben solten. *rihten* II *34,* 6. *urteilen waz* II *17,* 30. *zal ûf setzen, wie ofte* II *88,* 33.

Ich habe bei dieser Aufzählung keineswegs nach Vollzähligkeit gestrebt, da die Construction ja immer dieselbe ist. Es wäre sonst noch manches anzuführen.

§ 186. Bisweilen wird ein Conditionalsatz angewandt, aber nur bei Verben des Zulassens etc. So *438,* 7 Unde swer alsô ûf pfant lîhet, daz erloubet man wol. Aehnlich ist *507,* 7 Der tuo übel oder wol, daz hât got an iuch verlâzen. *74,* 18 Wellet ir mir daz widergeben, daz stê an iuwern gnâden. *50,* 32 tuo wederz dû wilt, daz stêt an dir.

## Consecutio temporum.

§ 187. In Bezug auf die Consecutio sind einige Ausnahmen zu erwähnen. Zunächst einige Conjunctive Präsentis nach Präteritum. *360,* 38 wan er die stôle dem guoten sante Pêter bevalch mit grôzer vestenunge, daz er der mûren pflege und im den schatz behüete. II *117,* 28 Sô sprach der êwarte, daz man im daz hâr abe scher. Auch nach Conjunctiv Präteriti: *86,* 28 Dar umbe solten die burger gebieten, swenne man in sumerigen zîten ein kalp abnæme, daz man ez sâ zebant ville. *31,* 14 Dar umbe schüefen sie gerne, daz

ez zer werlte iht *kæme* lebende — ist wieder nur ein Pfeifferscher Conjunctiv Präteriti, in A steht *kume*.

Conj. Prät. nach Präsens ist nicht selten. *234,* 19 ich enger des niht, daz ich ein künic wære. *359,* 33. *102,* 32. *75,* 14 er sol ganzen willen hân, ob erz hæte, daz er gülte. *303,* 18 und öfters.

## Indirekte Rede.

§ 188. Während der vorige Abschnitt Fälle behandelte, in denen ein Ereigniss als Inhalt eines Wollens oder Thuns bezeichnet wurde, haben wir jetzt die Fälle zu besprechen, in denen ein Ereigniss als der Inhalt eines Fühlens, Denkens, Mittheilens erscheint. Die Verbindung des Nebensatzes mit dem Hauptsatze fehlt entweder, oder sie wird durch *ob*, das Indefinitum oder *daz* hergestellt.

§ 189. I. Im blossen Indicativ und directer Wortfolge schliessen sich nicht selten Sätze an ein Verbum der indirekten Rede an. So an *sehen 105,* 10 Ich sihe wol, ich hân niht wan von dînen gnâden. *5,* 14 Nû seht — u. ö. *hœren 279,* 3 Dû wilt eht niht, hœre ich wol, bî der ê blîben. *137,* 32 ich hœre wol, ez stêt übel u. ö. *gedenken 159,* 26 Zem dritten mâle soltû daran gedenken, swenne ein kint geborn wirt, sô grîfet ez dar. *gelouben 477,* 20 Ich geloube wol, ungetriuwe liute sint andern ungetriuwen liep. Sonst sehr oft *geloube mir, geloubet mir 496,* 1. *490, 2.* Conj. Prät. *32,* 32 Gloube mir, in der wîle möhte ein schade geschehen. *wizzen 325,* 2 (Conj. Prät.) ez wære iu gar ein nütze rede. II *143,* 24 *meinen. 122,* 34 (nach Zwischensatz mit conditionalem *daz*) *71,* 7 (Zwischensatz mit *ob*). *lesen. 366,* 16 Wir lesen von hern Thobîas, dô er sînen sun sante verre unde verre, dô hete der tiuvel siben man erwürget. *sprechen. 14,* 31 dâ von spriche ich, ir sult iuwerm amte rehte tuon oder tuot iuch sîn abe. II *227,* 3. *sagen. 364,* 27 ff. *enbieten.* II *45,* 26 dir hât unser herre enboten, daz dû zem êrsten

santest ze Belzebub, darumbe muostû sterben. *schrîben.* *448,* 20 Er sach alsô zornlîche, als im fiwer ûz den ougen gienge, schrîbet der guote sant Jeronimus. *ez ist wâr.* *359,* 14 Daz ist vil wâr, ich hân die röcke. *24,* 20. *532,* 36. *bewœren.* *109,* 21 (nach Relativsatz). *bezeichenen.* *476,* 29 Dâ ist uns bî bezeichent, swer sich selber setzet hœher danne er von rehte sol, der wirt lesterlîchen geworfen. *fürhten.* *472,* 24 Ich fürhte aber sêre, als der heilige wîssage dâ sprichet, mir unde gote geschiht rehte .... Nur *wœnen* ändert die Wortstellung des folgenden Satzes. *58,* 5 Ich wæne diu tugende hie ze lande tiwer ist unde fremede. II *236,* 7.

Erdmann § 311 ff. führt zahlreiche Belege für diesen Anschluss im blossen Indicativ an.

Uebergang von indirecter in directe Rede findet sich öfters z. B. *59,* 5 Sô weist dû niht, daz ez schiere ein ende nimt, aber iuwer marter nimt niemer mêr kein ende. *124,* 5 Alsô sprichet der guote sant Paulus an der heiligen episteln, daz der lôn nâch den sünden sî der êwige tôt, aber diu gnâde gotes ist daz êwige leben. Ebenso *68,* 29 und öfters.

§ 190. II. Unverbundener Conjunctiv findet sich unter den Verben des Empfindens, Wissens nur bei *ez ist gewis* und bei *geleben,*[1] wogegen Otfrid ein solches Verbum nie mit blossem Conjunctiv verbindet (Erdmann § 298). Ferner bei *wœnen, trûwen, dû für hân, gedenken, hoffen, dunken* (bei Otfrid nach *wânen* sehr häufig, bisweilen nach *gilouben, thenken, thunkit* — aber auch nach *firneman, râtan, huggen, bidrahtôn, lesan).* Unter den Verben des Sprechens etc. haben *sprechen, sagen, jehen* sehr oft den Conjunctiv (wie Otfrids *quedan, sagên, sprechan*), ferner *enbieten, predigen, antwurten, swern, geloben, geheizen, kriegen, reden, ruofen.* Otfrid hat *swerien* und eine Reihe anderer Verba, die nicht genau entsprechen. Die Verba des Berathens, Fragens haben ihn nie, hierin mit Otfrid übereinstimmend, dagegen hat ihn ein Verb der Gemüthsbewegung, das aber einem einfachen *glouben* nicht allzu fern steht, nämlich *fürhten,* und zwar öfters.

[1] Die Belege für diese sowie die folgenden Constructionen sind unten angeführt.

§ 191. III. *daz* hat dieselbe Ausdehnung des Gebrauches wie bei Otfrid, d. h. ausser bei den Verbis des Fragens kann es überall stehen 'wenn es auch nicht überall belegt ist' (Erdmann § 301).

§ 192. IV. *ob* findet sich nicht gerade häufig und nur nach folgenden Verben: *sehen, wâr nemen, inne werden, ahten, wizzen, merken, gedenken, sprechen, sagen, berihten, kunt tuon, stüpfeln, besehen, versuochen, bîten, warten, frâgen, bevelhen, lâzen hin ze.*

Erdmann erwähnt ganz richtig, dass man bisweilen schwanken könne, ob das *ob* einen vom Verbum abhängigen Satz oder einen Conditionalsatz einleitet. *158,* 17 ein wîser man siht wol, ob er guot obez treit. Hier ist der Satz abhängig, dagegen II *101,* 10 daz sie niht mugen gesehen, ob ein anderez baz mac dan ez — werden wir conditional übersetzen müssen. Derartige Fälle finden sich mehrfach.

§ 193. V. Endlich das Indefinitum ist sehr häufig, sodass ich die Verba nicht aufzählen will. Bisweilen folgt noch ein *daz* darauf, *211,* 16 dûhte in, wie daz er heim wære komen. Vergl. § 185 das Beispiel mit *gebieten, 65,* 22.

§ 194. Ueber die beiden zuletzt angeführten Verbindungen ist noch zu bemerken, dass sie sich oft in freierer Weise anschliessen, indem ein Verbum des Fragens oder Forschens zu ergänzen ist. Erdmann schweigt über diese Construction, aber Behaghel, Modi, § 39 führt aus dem Heliand das Beispiel 2576 an (ich citiere nach Behaghels Ausgabe, er selbst citiert Vers 2577) stuod thagiandi, hvat he mênean uueldi. Bei Berthold ist diese Construction sehr häufig. *551,* 31 Sô stêt im allez ein ouge gein der türe, ob er iht sehe. *19,* 21 er wil wizzen, wie wir sie vertrîben, alse wênic got des niht enbern wil, wâ daz minneste hâr sî. II *44,* 16 Dâ sante Osochias einen boten hin, ob er genesen möhte. II *145,* 3.

Oefters ist auch ein Verbum des W a r t e n s oder ähnlich zu ergänzen und die Construction erhält dann finalen Sinn: II *56,* 7 dâ uns der tiuvel inne hüetet, wie er uns gevâhen müge. *32,* 8 Sô schaffent sie daz man ez ûf schiebe unz zuo dem toufe, allez: ob ez diu muoter die wîle iht er-

drücke. II *54,* 3 dô leite in der tiuvel grôze lâge, ob sie im werden möhten.

Vielleicht ist auch eines oder das andere der unten angeführten Beispiele hierhin zu rechnen, z. B. das mit *stüpfeln.*

§ 195. Oefters schliesst sich ein abhängiger Satz der indirecten Rede an ein Substantiv an. Wo ein solches mit einem Verbum zu einer feststehenden Redensart verbunden ist, habe ich diese unten angeführt. Hier einige Belege für den Anschluss an einzelnes Substantiv.

So steht der blosse Conjunctiv z. B. *318,* 1 Unde bringent sie einen brief, er sî ein ledic man. Oft ein Indefinitum: *566,* 1 Daz ist ein predige, wie man sich bereiten sol (a sulle). *Gedank 13,* 20 (wie). *bediutunge 457,* 28 (wie—sulle). *173,* 35 unde machte grôziu buoch dâ von, wie gar schedelich sie der sêle wæren. *wîsunge 48,* 21 (wie wir suln). *rede 27,* 34 (wie dû solt). *letze 517,* 16 (wie wir suln) — und anderes mehr.

An ein Adverb angeschlossen: *8,* 12 wærlîche, daz ich niht enweiz.

§ 196. Von Anakoluthen erwähne ich *9,* 16 und alsô hât er uns erziuget, daz ein ieglich kristenmensche, daz gesündet nâch dem toufe, der muoz drîer buoze eine lîden. Derartiges kommt recht oft vor.

Verkürzte Nebensätze nach den Imperativen von *sehen, hœren: 39,* 26 Nû seht, wie ein slehtiu rede! *399,* 6 Nû hœret, welich ein tôrheit! Sonst selten: *4,* 35 Ich enweiz, wie für baz!

Ueber den Modus lässt sich nichts allgemeines festsetzen. Ich gehe daher zur Aufzählung der Verba über, wobei die einzelnen Constructionen angegeben sind.

## I. Verba des Wahrnehmens, Erkennens, Wissens (Erdmann § 314).

§ 197. *sehen,* äusserst zahlreich belegt. Meist steht es im Imperativ und hat dann stets indirekte Frage nach sich, meist im Conjunctiv, häufig aber auch im Indicativ. Conj.:

*21,* 13 Nû sich, gîtiger, wie dû got die zît widerreiten wellest! *127,* 21. *449,* 12 (waz). *185,* 25. *125,* 36 (weder iuch wæger danne). *66,* 22. *260,* 18 (wâ). *378,* 33 (welich) Moduswechsel: *189,* 14 Nû sich, wie vil des liehtes sî unde wie vil dû ze schanden wirdest!

Indefinitum mit Indicativ nach Imperativ: *15,* 11 Nû sich würfeler, wie vil unsælden von dînem verfluochten amto kümt! *84,* 39. *17,* 4. *140,* 18. In diesen Fällen enthält der abhängige Satz eine Thatsache, aber unter den conjunctivischen Beispielen sind ganz entsprechende.

Indefinitum nach Indicativ ist seltener: für den Modus ist ein schönes Beispiel *24,* 2 Ir seht wol, wenne ein amtman sînem herren widerreiten sol, wie er sorclîche stêt, unz er gesiht wie ez im ergê — wo das erste eine Thatsache, das zweite etwas ungewisses ausdrückt.

*ob,* nicht häufig. Conj. nur nach Conj. resp. Imperativ belegt: *350,* 29 Nû sich, ob dû ez niht gerner mügest sagen einem gewîhten priester! *419,* 2 (nû sehe—ob würde). *80,* 3.

Indicativ nur nach Indicativ: *509,* 27 er siht, ob dû genislich bist. *158,* 17.

Im abhängigen Satz mit *daz* wechselt Conjunctiv und Indicativ. *334,* 38 unde swenne ir daz an ir seht, daz sie ir lîp zertlîche ziehe. II *24,* 4 u. ö. Indicativ: *266,* 15 Ez sach sant Johannes in apokalipsî, daz eîn engel swuor. *132,* 30 u. ö.

*besehen* hat sowohl die Bedeutung 'sehen' als auch die 'prüfend sehen, forschen', wäre also in dieser letzteren unten unter den Verben des Fragens anzuführen: ich gebe aber auch dafür gleich hier die Belege. *109,* 16 Unde daz daz wâr sî, daz besiht man an dem jungesten tage wol. *ob* mit Indicativ *34,* 26 Sô beseht irz wol, ob ez wâr ist. — *ob* mit Conjunctiv in der zweiten Bedeutung *122,* 26 daz ir jungen priester besehen sullet, ob der wuocherære iendert kein pfunt unrehtes guotes habe. *Welicher leie,* Conj. *116,* 38.

*übersehen, 112,* 28 Swer in der bîhte daz übersæhe, daz er eine tegelîche sünde zuo einer tœtlîchen machte.

*hœren,* nicht sehr häufig belegt. Indefinitum mit Indi-

cativ *449*, 11. Nach Imperativ *41*, 17 Nû hœret, wie maniger leie verdampnisse an dîner sünde lît! Conj. nach Imperativ *492*, 1. II *216*, 13.

*daz* mit Indicativ *439*, 6 Nû hôrtet ir, daz daz der drîer sünde einiu ist. Conj. Prät. nach Ind. Prät. *185*, 9. Conj. Prät. nach Präsens *403*, 33: doch siehe unten bei der Consecutio Temporum.

*erkennen, bekennen.* Indefinitum mit Conj. nach Indic. *111*, 31 (welhez). Mit Indicativ nach Indicativ *79*, 10 (wer), nach Conj. Prät. *27*, 20 (wie), nach *bekennen sullen* II 15, 10 wie uns got geschaffen hât und wie er uns lîp und sêle gegeben hât. Conj. nach Conj. *541*, 22 (waz). Abhängiger Satz mit *daz* im Indicativ nach Indicativ *118*, 39. *222*, 22. Conj. *105*, 12 dô er sich erkante, daz er sich überhaben hæte unde sich alsô versprochen hæte (hette A). Conj. nach *sullen 453*, 34.

*vernemen, daz 332*, 27 ich hân ez alsô vernomen, daz etelîche sprechent.

*wâr nemen*, nur *ob* mit Indicativ II *46*, 17. II *117*, 19. *509*, 29 (sint beide Hdschr.).

*verstân, sich verstân.* Indefinitum mit Conj. nach Imperativ II *147*, 4. Indicativ II *169*, 33. *daz* mit Indicativ *105*, 7 Als er sich dô verstuont her Dâvît, daz er alsô kalt was worden. II *169*, 33.

*leben, geleben*, unverbundener Conj.: II *161*, 22 Dû gelebest ofte, dû woltest gerne als manic marter lîden. *Daz* mit Ind. *70*, 21 Wie getorstest dû daz ie geleben daz dû ertœtet hâst .... *316*, 13 u. ö. *leben 62*, 2 daz dû iemer getürrest leben daz dû unsern herren nennest in houbetsünden. Conj.: *172*, 9 die daz gelebent, daz der endekrist kome, die sulnt im niht volgen.

*inne werden, ob* mit Conj. Prät. nach Conj. Prät. *251*, 34.

*wizzen.* Sehr häufig belegt, meist mit indirecter Frage und zwar in der grossen Mehrzahl der Fälle im Indicativ. *17*, 35 Mit welhen listen er daz tuot, daz weiz er wol. Auch nach Negation: *44*, 23 ich enweiz, wie ez stêt. *149*, 35 (waz). *174*, 29. *230*, 36 (wâ). *90*, 3 sît ir niht enwizzet, wanne iu got iuwer leben abbrichet, — also ein zukünftiges

Ereigniss. *345*, 24 (welicher leie). *177*, 32 (war zuo). *114*, 32 (wie). *38*, 36 u. s. w. Indicativ nach *sullen 112*, 18 (wer), nach Conj. Prät. II *252*, 11. Moduswechsel *374*, 7 nû sîn wir tumbe liute, daz wirz niht gewizzen mügen, war zuo iegelîchez guot sî, war zuo der flôch guot ist. Conj. noch *25*, 11 er wil gar wol wizzen, wie dû sîn âne worden sîst. II *203*, 18 (waz) u. ö. *ob* ist seltener. Indicativ *34*, 7 weiz niht, ob ez übel oder guot ist. *513*, 23. Conj. Prät. nach wünschendem Conj. Prät. *251*, 39. Conj. Präs. nach *sullen* II *117*, 34. Ebenso ist *daz* seltener. Indicativ *162*, 5. *31*, 12 u. ö. Conj. *459*, 5 daz man wizzen sol, daz er voget und herre sî. Potentialer Conj. Prät. *171*, 28. *416*, 26 u. ö.

*künnen*, nur mit dem Indefinitum *2*, 20 sô künnent etelîche von den wurzen, welhe kraft sie haben. II *118*, 2 (Conj. nach *sullen*).

*sicherheit hân 22*, 13 daz sie sicherheit habent, daz sie daz himelrîche niht verliesen.

*sicher sîn*, nur mit abhängigem *daz*. Indicativ *7*, 36 Wan sie danne sicher ist, daz dû der guottæte niht erwendet maht werden. Conj. *201*, 37. Conj. Prät. nach Conj. Prät. *97*, 38. *gewis sîn, daz* Ind. *234*, 21.

*gewis hân*. II *95*, 34 ir habt sô gewis niht, daz ir iemer mêr von der stete komet.

*ez ist gewis*, unverbundener Conjunctiv *5*, 10 Daz ist als gewis als der tôt, und wirst dû [niht bekêrt von dînen sünden, dû müezest gein der helle. *daz* Ind. *234*, 26.

*Ez ist wâr, daz* mit Ind. nach Conj. *166*, 4. *230*, 15. *463*, 3. Conj. nach Conj. *109*, 16 Unde daz daz wâr sî, daz gote tugent liep sî, daz besiht man wol.

*underscheiden*. II *118*, 15. *welhez* mit Conj. nach Conj.

*kunt werden, daz* mit Conj. *345*, 16 Daz daz wâr sî, daz ist uns kunt worden.

*kunt sîn, daz* Ind. *400*, 39.

*vinden*. *107*, 27 Unde swio[1] maniger leie schaden diu selbe untugent habe, daz vindet man .... Indicativ mit *wie*

[1] Für *wie* verschrieben oder concessiv aufzufassen?

*103*, 19. *453*, 6. *550*, 6. *daz* mit Indicativ *324*, 13. Conj. nach Negation *381*, 35.

*betrahten.* *163*, 29 dô kunde daz sîn wîsheit wol betrahten, daz er sich dem menschen niemer lustlîcher gegeben möhte. *wie* mit Conj. *569*, 5 daz dû allez trahtest ûf den næhsten, wie vil der sünde ûf im habe. Leicht gehen auch *trahten, betrahten* mit indirecter Frage in finale Bedeutung über. *340*, 11 sô trahtent sie, wie sie iuch von himelrîche gescheiden (§ 185).

*merken.* Indefinitum mit Indicativ *303*, 22 Unde hie sult ir merken, wie man enpfæhet. *471*, 37 (weder — oder) Indicativ nach Indicativ. Conjunctiv nach Imperativ *221*, 2. *495*, 10. *ob* mit Conj. nach Imperativ *513*, 37.

*sich versinnen.* II *86*, 27 künden sie sich versinnen, wie vil sie freuden verlorn hânt.

*enpfinden*, *daz* mit Indicativ *489*, 3 u. ö. Potentialer Conj. Präteriti *187*, 36.

*lesen.* Indefinitum mit Conj. *179*, 18 Ez lesent die meister wunder unde wunder, wie manic tûsent mîle ze dem himelrîche gê. Moduswechsel *194*, 2 Wan dâ liset man griulîche, wie jæmerlich der selbe tac werdo unde wio der almehtige got sprichet. Indicativ *253*, 3 (a Conj.). *449*, 16. *131*, 19. *daz* mit Indicativ *426*, 17. *122*, 19. *60*, 5 (nach Negation). Im Conjunctiv nur nach Negation *79*, 7. *151*, 9. *381*, 29. *435*, 7.

*lernen.* *198*, 21 daz er hie bî lernete, wie vil bezzer wære gewesen.

*behalten.* *134*, 35 unde behaltet ez flîzeclîcho daz ich alsô spriche.

*in den muot nemen.* *54*, 31 Nim in dînen muot, daz diu sünde vil bezzer ist ze lâzen danne ze büezenne.

## II. Denken, Meinen, Glauben.

§ 198. *Gelouben*, nur mit *daz*. Indicativ II *83*, 26. Meist Conjunctiv *264*, 22. *404*, 13 sô sprechent etelîche

ketzer unde geloubent sîn, daz der tiuvel den menschen geschüefe (von *sprechen* abhängig?). *351*, 26.

*ez ist ungeloube*. II *17*, 35 daz man iemanne urteile.

*gelouben hân, daz* mit Indicativ II *269*, 9.

*wænen*. Oft mit unverbundenem Conjunctiv, *3*, 4 Ich wæne des wol, dû müezest für baz frâgen. *16*, 12. *60*, 8. *104*, 18. *105*, 4. II *179*, 10 wænet ir, daz rehte tugent sî? — und so weiter, viele Beispiele. Ebenso häufig abhängiger Satz mit *daz*, meist im Conjunctiv, *381*, 36 Wænet ir, daz ez alse umbe den wâren riuwen stê? *175*, 4. *68*, 34. *206*, 23. *327*, 18. Indicativ ist selten *423*, 21. — Indefinitum mit Conj. II *176*, 6 Wâ von aber daz sî, daz in unser herre niuner hande namen hât gegeben, daz wænen wir (Gegensatz zu wizzen, 5).

*dâ für hân*, ebenfalls öfters mit blossem Conjunctiv. *82*, 3 Ich hân ez dâ für, ir sî daz mêrre teil. *226*, 19. *335*, 10. *daz* mit Conjunctiv *2*, 17. *512*, 33.

*bedenken, gedenken*, gewöhnlich mit indirekter Frage im Conjunctiv. *530*, 18 er hât alle zît wol bedâht, wie er dich überrede. *236*, 1. *265*, 12. *561*, 24 der âmeize der gedenket alliu jâr für, ie wes er den winter sülle leben. Indicativ *468*, 23 gedenke wannen dû komen bist. *55*, 26. *ob* mit Conj. *92*, 38. Ind. II *51*, 29. *daz* mit Conj. in finaler Bedeutung *431*, 23. Mit Ind. *159*, 18. Unverbundener Conjunctiv *328*, 29. II *11*, 5.

*vergessen*. II *29*, 20 sô wênic er des kleinesten hâres vergezzen wil, wie (so mit H D Kl M zu schreiben, nicht *swie*) wir ez verlorn haben.

*meinen*. *63*, 30 ich meine aber niht, daz ir urliugen sult. Conj. mit *daz* nach Negation II *8*, 15.

*ez dunket*, meist *daz* mit Conjunctiv, *6*, 8. II *5*, 14. Indicativ *551*, 22. *Wie daz 211*, 17 (Conj.). Unverbundener Conjunctiv *469*, 24 u. ö.

*trûwen, daz* mit Conj. *40*, 28. *103*, 39. *104*, 1. *307*, 7, alle mit Negation. Nach Imperativ oder *sullen: 47*, 5 u. 11. *148*, 34. *307*, 15. Unverbundener Conjunctiv II *269*, 21.

*sich lâzen*. *490*, 7 dar an endarf sich nieman lâzen, daz er sich alsô bekêre.

*trôst hân.* *188*, 34. Des habe deheinen trôst, daz dû dich verbergen mügest.

*hoffen.* *369*, 28 unverbundener Conjunctiv in a: ich hoff zu got, ez sitze maniger.

*gedingen, daz* mit Indicativ *68*, 6. Conj. II *218*, 9.

*gedinge hân, daz* mit Conj. *166*, 3. 11. 27. II *218*, 6.

*sich abe tuon, daz* mit Conjunctiv. *abe tuon* steht selbst im Conjunctiv: *519*, 7 Des tuo sich alliu diu werlt abe, daz den iemer dekein man müge bekêren. *518*, 23. *419*, 18. II *150*, 5.

## III. Reden und Mittheilen.

§ 199. Eine äusserst zahlreiche Classe.

*sprechen*, sehr oft mit unverbundenem Conjunctiv, gleichfalls mit *daz* mit Conjunctiv und Indicativ. *38*, 2 sprach, ir wære gar ze vil, und so in vielen Beispielen. Beide Constructionen vereint II *134*, 12 Dô sprâchen sie alle, der hæte aller beste geseit und daz keinez alsô wâr wære. — *daz* mit Conjunctiv *227*, 15 daz got selbe sprach, daz er im nie mensche ûf ertrîche bî sînen zîten glîchez fünde. Nicht selten ist die Formel: 'daz ist alsô gesprochen' 'alse vil gesprochen' in der Bedeutung, 'das bedeutet': *27*, 11 Daz ist alsô gesprochen, daz dû kein dinc tuon solt (Indicativ!). *wie* mit Indicativ II *2*, 7. Conj. II *88*, 12 Sô sprichet diser unsælige ketzer, wie daz gesîn müge. *ob* II *41*, 9 swer zuo mir spræche, ob ich einen tac gerner wolte sîn ...

*sagen*, gleichfalls häufig unverbundener Conjunctiv. *304*, 17 Dâ hœre ich sagen, ich ensulle niemer mêre deheines fleisches enbîzen. *294*, 16 u. ö. *daz* mit Indicativ *4*, 17 seite dir, daz man zehen tûsent buoch hât u. ö. Conj. *75*, 30 dâ von hât man mir geseit, daz einer gestern spræche u. ö. Indefinitum folgt häufig, mit Indicativ, wenn der Satz eine Thatsache enthält. *179*, 34 Ich wil iu sagen, wie verre zem himel ist. *179*, 16.[1] *141*, 26. *136*, 7 etc. Dagegen Conj. *179*, 24 sie sagent wie manige mîle zuo dem mânen

[1] Pfeiffer ändert das handschriftliche *wie* in *swie*!

sî. *434*, 30 sage mir, wem ez glîche stinke. *460*, 29 etc. Moduswechsel *573*, 2. *ob* II *45*, 14 daz dû im sagest (Conj.!) ob er genesen müge.

*reden*, unverbundener Conj. II *199*, 45. Indefinitum mit Conjunctiv II *99*, 9. *543*, 7.

*jehen*, meist blosser Conjunctiv. *266*, 12 Die jehent, man sülle der wârheit niht swern. *208*, 23. *185*, 20. *daz* selten, *188*, 11 dem got selber verjach daz er im niht gelîchez weste. *406*, 24 Conj., desgl. *385*, 24. Indefinitum II *188*, 24 (welhe — sint).

*ruofen*. II *246*, 1 ruofte, si solten gên. *ruofen* mit *daz* in finaler Bedeutung siehe § 183.

*wellen* wird ganz selten in der Bedeutung 'behaupten' gebraucht *568*, 19 daz wellent manige liute daz daz niht ein houbetsünde sî.

*berihten*, *ob* mit Conj. nach *sullen* *111*, 23.

*kunt tuon*, *daz* mit Indicativ *458*, 36. *wie* *229*, 1 daz er im kunt tæte, wie diu werlt erstên solte.

*sicher tuon*, *daz*, Indicativ *492*, 10. *523*, 37.

*lâzen hœren*, *wie* mit Conj. II *71*, 17.

*nennen*, Indef. mit Indicativ *346*, 30 unde nennent danne, welher hande sünde ez was. II *84*, 15 desgl.

*zîhen*. *111*, 25 ob man einen menschen zige daz er ûzsetzic wære.

*schrîben*, *daz* mit Indicativ *575*, 22.

*überschrîben*. *575*, 25 dô sîn zartiu hût alsô überschriben wart, daz er des menschen sünde gebüezet hæte.

*ez stêt* in der Bedeutung von *ez ist geschriben*. Indefinitum mit Indicativ *83*, 39 Daz stêt in den zehen geboten, wie man sprechen sol. *446*, 4 (a sulle, A sol).

*liegen*. *208*, 26. *daz* Conj.

*ez ist lüge*. II *222*, 37. *daz* Conj.

*geswîgen* *35*, 18 Ich wil geswîgen daz dû dîn kint niht unzuht lêrest. *234*, 13, *daz* mit pot. Conj. Prät.

*enbieten*. unverbundener Conjunctiv *512*, 24.

*boten senden*. *81*, 5 dô sante in unser herre boten, daz sie sich bezzerten, oder er wolte sie alle ertrenken. Der Satz mit *daz* ist final, und das *wolte* kann auch Indicativ sein.

*predigen*, unverbundener Conj. *491*, 29. *wie* *167*, 33 gepredigen mohte, wie man sünde fliehen solte.

*geinnern, daz* mit Conj. nach Indicativ *321*, 23. Sonst nach Conj. desgl. *162*, 37.

*manen, daz* *185*, 22 Wir manen iuch iuwer triuwen, daz ir uns iuwern fride gegeben habet.

*ane vâhen* *297*, 36 wil ane vâhen, wie sie heizent unde wie man sie enpfâhen sol.

*ze ende komen, wie* mit Conj. nach Negation *212*, 20.

*für legen, daz* *370*, 21 Sô leget er dir sînen morgen für, daz in die jüden vîntlîchen viengen, und ungetriuwelîchen verrâten wart. *370*, 26 *daz* mit Conj. Indefinitum II *26*, 15 (welhez — sint).

*antwurten*, unverb. Conj. II *266*, 12.

*widerreiten*, *25*, 1 daz muost dû ie widerreiten unserm herren, wie dû ez an hâst geleit.

*swern*, unverbundener Conj. *295*, 8. *403*, 13. *daz* mit Conj. *149*, 32 solt niht swern, daz dû im niht mêre wellest geben. II *97*, 18 swuoren in, daz sie in niemer mêr kein leit tæten (thun würden). Conj. Prät. nach Conj. Prät. *266*, 5. Conj. Präs. nach Conj. Prät. *251*, 18. *wie* mit Conj. *148*, 36 Sô swerst dû dar zuo sô vil, wie guot ez sî.

*geloben*, unverb. Conj. II *69*, 34. *daz* mit Indic. *247*, 18. *307*, 17. Conjunctiv *40*, 17. II *134*, 39.

*geheizen*, unverb. Conjunctiv *574*. 37. *119*, 8 u. ö. *daz* mit Indicativ *334*, 12 er hât ez iu geheizen, daz er iuch hie wol ernert. Moduswechsel *247*, 16 daz er ieglîchem ein künicrîche geben welle und iuch ouch ze künigen wil machen.

*geheize tuon* *119*, 12 daz sie gelten unde widergeben.

*bürge sîn, daz* mit Indicativ nach Conj. Präteriti *428*, 32.

*geziuc sîn, daz* mit Indicativ *363*, 7 .... geziuge sint, daz unser herre gemartelt wart. Conj. *314*, 35 sol sîn geziuc sîn, daz er ein rehter kristen sî.

*überziugen, daz* mit Conjunctiv *321*, 11.

*überkomen, daz* mit Indicativ *15*, 27.

*eine hantveste hân* *574*, 32 dû weist wol, daz ich eine hantveste hân, daz der sünder mîn ist.

*bewæren, daz* mit Conj. nach finalem Conjunctiv *86*, 30.

Nach Indicativ *381*, 23 (bewern steht in der Handschrift und so schreibt auch Pfeiffer, aber es muss doch wol bewæren heissen).

*experimenten.* 'Durch Erfahrungsbeweise bestätigen' einziger Beleg bei Lexer. *daz* mit Indicativ *401*, 8.

*zeigen, waz* mit Conj. II *260*, 8.

*wîsen, wie* — sült, *550*, 36.

*wîsunge geben. wie* — solten nach Prät. *48*, 20.

*sehen lân. 82*, 5 Lât sehen, wer frî sî! *105*, 5 nû wil ich in lâzen sehen, waz er von im selben gehaben mac. *daz*, Ind. II *150*, 18.

*schînen lân 187*, 29 lât daz schînen, daz ir gote holt sît.

*erziugen, erzöugen, daz* mit Indicativ *103*, 29. *173*, 32 u. ö. Conjunctiv *7*, 39 und sehr oft in der Formel, daz daz wâr sî, daz hât uns got erziuget. Indefinitum mit Indicativ *183*, 30 u. ö. Conj. *398*, 23 u. ö.

*bezeichenen, daz* mit Indicativ *515*, 2. *540*, 27.

*ez ist ein zeichen, daz* mit Indicativ *509*, 35, und auf der folgenden Seite noch mehrfach. Conj. II *168*, 11.

*bediuten, daz* mit Indic. *502*, 12. *waz*, Ind. II *221*, 4.

*ez ist, 61*, 32 daz ist alsô daz dû gotes ze keiner zît niemer vergezzen solt. *379*, 38.

### IV. Verba der Ungewissheit: Fragen, Forschen, Berathen etc.

§ 200. *frâgen.* Indefinitum mit Conjunctiv *4*, 6. *49*, 9. *158*, 12. *ob* mit Conj. *501*, 17.

*prüeven*, Indefinitum *442*, 16 möhte nieman gezeln unde geprüeven, wie gar unzellich die tugende unser frouwen sint. II *2*, 24 (Indicativ).

*gücken*, prüfend sehen. II *242*, 19 sie gücket hin und gücket her, wâ man ez sehe.

*inne grîfen* II *77*, 8 Dâ sult ir ouch niht ze vil inne grîfen, wie daz gesîn müge.

*dar inne rumpeln mit gedenken 53*, 1 wie . . . . müge.

*grübelen.* wie — müge II *77*, 21.

*gewegen.* *399*, 5 ... gewegen möhte ûf einer wâgen, wie manige marke sie wægen.

*stüpfeln.* *472*, 28 gên nâch stüpfelnde, ob sich kein körnlîn verborgen habe.

*zelen.* *9*, 10 hiez zelen wie vil er strîtbæres volkes hæte. II *246*. 16 *wie* Conj.

*kiesen.* Indefinitum mit Conj. *111*, 21. Bisweilen geht das Verbum in die Bedeutung des Findens, Erkennens über, dann folgt *daz* *33*, 26 ... daz sie uns vînt sint. Ebenso *erkiesen, daz* mit Indicativ *539*, 28.

*kriegen.* Indefinitum mit Conj. *537*, 17. In der Bedeutung 'Behaupten' unverb. Conj. *538*, 15.

*versuochen.* Indefinitum mit Conj. *174*, 10 (wie und waz). *242*, 38 *waz*. *ob* mit Conj. *510*, 22. II *52*, 3.

*bîten ob* mit Conjunctiv *370*, 1. *bîten* findet sich auch mit *daz* und Conj. II *57*, 15 man wil des bîten, daz man vil gevatern habe.

*warten wanne* mit Conj. *458*, 37. *wâ* *261*, 14. *ob* mit Conj. II *1*, 19.

*lâzen.* *400*, 35 Ob daz alsô ist, daz lâzen wir hin ze den meistern. Ein sonderbares *daz* II *150*, 9 Nû wil ich ez lâzen an iu selben, daz ez wâr ist.

*ze schaffen han.* *141*, 24 wes die hôhesten engele den nidern schuldic sint, dâ haben wir niht mit ze schaffen.

*bevelhen.* *400*, 37 *wie* mit Conj.: wie hôhe sî, daz bevelhen wir gote. *ob* Indicativ II *60*, 10. II *81*, 6.

*ez gêt an.* Indefinitum mit Indicativ *95*, 3, desgl. *141*, 22. Conj. II *186*, 16.

*enruochen.* Indef. mit Conj. *86*, 32 u. ö. Indicativ II *46*, 14.

*râten.* *245*, 30 daz sie solten râten, waz mannes herze überwunden habe.

*berâten.* wie wir den list vinden *184*, 29.

*rât vinden wie* mit Conj. II *96*, 28.

*ze râte werden, ze râte gên, wie* mit Conjunctiv II *96*, 27. *237*, 32. *500*, 3.

Endlich erwähne ich noch *zwîveln* und *zwîvel hân*, die

bisweilen mit *daz* construirt werden: Indicativ II *41*, 5, Conjunctiv II *117*, 14. Gewöhnlich aber ist der Conj. mit Negation und die Verba sind an der betreffenden Stelle § 160 bereits angeführt.

### V. Verba der Gemüthsbewegung.

§ 201. *wundern, daz* mit Indicativ *163*, 6. II *152*, 22.

*ez ist ein wunder, wie* mit Indicativ *228*, 38 wie schône got den lîp wil machen, des ist ein wunder. *daz* mit Indicativ *80*, 19. *267*, 2.

*wunder nemen.* Indefinitum mit Conj. *174*, 6. *302*, 23. Moduswechsel *354*, 29 wunder nemen, wannen von éin priester mê buoze gebe dan der ander, unde *daz* man einem mêr buoze gît.

*fürhten,* unverbundener Conjunctiv *367*, 14. II *108*, 35 u. ö. Indefinitum mit Conjunctiv II *242*, 15. *281*, 22. *daz* mit Indicativ fehlt, mit Conj. *201*, 29. *323*, 5. *237*, 31. II *105*, 21. *567*, 8.

*in vorhten sîn, daz* Conj. *513*, 25.

*vorhte hân, daz* Conj. *306*, 31. *352*, 2.

*vorhte nemen.* *40*, 8 daz man danne spræche.

*angest hân.* *306*, 16 daz sie getuon.

*sorge hân, daz* Conj. *303*, 34.

*sorgen.* II *115*, *15* muoz sorgen, wenne man im lîp und guot neme.

*klagen.* *511*, 37 sult klagen, waz iuwer sêle iu wirret. (Relativsatz?) *daz* — werdent II *169*, 30.

*erschrecken, daz* — ir sît II *211*, 18.

*weinen, daz* mit Indic. II *169*, 26 u. 31.

*wirs ze muote werden.* *175*, 12 dir wirs ze muote wirt, wie dû ez behaltest.

*wê werden, sîn* *203*, 11 wê dir wart, daz dich dîn muoter ie getruoc, und in dieser Formel öfters. *wie* mit Conj. II *61*, 14 im ist wê, wie er vil sêlen gewinnen müge, in finaler Bedeutung: cf. § 185.

*ez ist leit, daz* mit Indicativ *573*, 33 u. ö. *wie* II *134*, 11 Sô was dem künige leit, wie er sie frô machete.

*ze unsælden an gesagen, daz* mit Indicativ *160*, 25.

*schamen, daz* mit Indicativ *323*, 3. *283*, 19. Nach Conj. Prät. (möhtet iuch des iemer schemen daz) *553*, 29. Desgleichen *270*, 27.

*betrâget*. *102*, 7 betrâget den, daz er ein pater noster spreche.

*versmâht*. *151*, *29* daz dû in gelezzest.

*nîden*. *99*, 31 daz — solten sîn. Indicativ bei *daz* II, *137*, 8.

*zorn sîn, daz* mit Indicativ *294*, 35.

*erbarmen, daz* mit Indicativ *86*, 35. *wie* mit Indicativ *262*, 17 lât ez iuch erbarmen wie manic tûsent sêlen gein niderlande vert.

*loben, daz* mit Indicativ *422*, 32.

*danken, daz*. Indicativ *465*, 18. II *274*, 26.

*schelten, daz*. Indicativ *175*, 25.

*schulde geben, daz*. Conjunctiv *471*, 27.

*frô sîn, daz* mit Conj. Prät. nach Conj. Prät. *355*, 8. Indicativ II *124*, 24.

*sich freuwen, daz* mit Indicativ II *106*, 23.

*gerne hœren*. Das Verbum steht auf der Grenze der Finalsätze: ich habe dort nur *gerne sehen* angeführt. *514*, 34 hœrest gar gerne, daz man wol von dir rede.

*geniezen, daz* mit Indicativ *485*, 21.

Die Verba der Gemüthsbewegung werden nicht selten mit einem conditionalen Nebensatz verbunden, besonders *frô sîn* und ähnliche. *563*, 6 sô seht ir vil frôlîche, sô der guote sant Michel ûf die wâge legende wirt. Auch *4*, 15 hât ez alsô hôch gewegen, der daz gotes wort versmæhet. II *127*, 24 und öfter.

## Consecutio Temporum.

§ 202. Auf Präsens folgt häufig Conj. Prät. wenn das ausgesagte Ereigniss der Vergangenheit angehört. *404*, 13

Sô sprechent etelîche ketzer unde geloubent sîn, daz der tiuvel den menschen geschüefe. *539*, 1 ... von ir sagent sumelîche, sie wære ein gemeiniu frouwe (a sie sei gewesen, Maria Magdalena nämlich) u. ö.

Oft wird Conj. Prät. bei Ereignissen der Gegenwart gebraucht als Potentialis. *187*, 36 Wan als ein balsamenvaz des enpfindet, daz ez versenket wære. *74*, 37 Aber daz êvangelium saget, man solte viervalt gelten.

Es findet sich indessen einigemale Conj. Prät. auf Ereignisse der Gegenwart angewandt, wo von potentialem Sinne nicht die Rede sein kann. Im Nhd. hat dieser Gebrauch bekanntlich weiter um sich gegriffen. Ein ganz klares Beispiel ist *448*, 34 Sô seit diu von ir manne, die von ir kinde: diz sî müelich, daz *næme* nicht zuo. Ebenso dürfte auch wohl *127*, 21 aufzufassen sein: Wan den ist sô wê unde sô wê ... Nû wie grôz diu martel *wære*, daz sich unde merkez. Die Construction geht dann weiter in den Potentialis über. *Als der dise stat anzunte* etc., aber das *wære* ist doch wohl nicht potential. *86*, 32 daz er nicht enruochet, wer dâ von stürbe. *403*, 33 Sie gênt ouch niht ze frumen steten, wan dâ sint die liute verstendic und hœrent an dem êrsten wol, daz er ein ketzer wære. Hier hat a horten, und da das Hören an eine irreale Bedingung geknüpft ist (sie gênt *niht*) so möchte ich so schreiben.

Conj. Präs. bei Präteritum im Hauptsatz ist selten. *233*, 24 Unde daz daz wâr sî, daz sach der guote sant Johannes in apokalipsî. *491*, 1 Wândest dû, daz im unser herre sô lîhte himelrîche gebe. II *97*, 30 Ir sprâchet êr, ir vart von verren landen. II *134*, 1 sprach .... wan der wære gewaltic und swaz er *gebiete*, daz müeste man leisten.

Nach Conj. Prät.: *251*, 18 daz man wol tûsent eide swüere, daz er ein rehter oberlender sî. *283*, 35 alle die alsô spræchen, unser frouwe sî niht ein maget — u. ö.

ANHANG.

## DER INFINITIV.

§ 203. Ich behandle wie Erdmann zunächst den blossen Infinitiv bei Verben und beginne wie er mit den Präteritopräsentien.

*mag.* Die alte Bedeutung 'vermögen, im Stande sein' ist zwar oft noch in ganzer Stärke erhalten (II *39*, 15 und enmohte doch niht gebüezet werden), gewöhnlich aber ist das Verbum ganz in der Geltung eines Hilfsverbums gebraucht, das die Handlung des abhängigen Infinitivs als nicht sicher eintreffend bezeichnot. *16*, 14 daz mac ein frouwe in eime kintbette ezzen = 'das isst vielleicht'. Noch formelhafter ist *44*, 22 Wê herre, wer mac reht haben, jüden, heiden. Häufig wird der Conjunctiv Präteriti angewandt: *224*, 26 Unde dar umbe möhtet ir gerne zem himelrîche arbeiten, daz ir êwiclîche rîch wæret. Bisweilen hat das Wort auch optativische Bedeutung. *137*, 12 Nû daz mac dir got vil wol vorgelten swaz dû mir unde mînen brüedern ze guote getuost u. ö.

*sol.* Auch *sol* hat sich eine Abschwächung seiner alten Bedeutung gefallen lassen müssen. 'Die Verpflichtung haben' bedeutet es noch *19*, 6 Daz dritte pfunt des sult ir gedenkon bî dem dritten lide — und an vielen anderen Stellen: daneben aber wird es besonders gebraucht zur Umschreibnng des Futurums, wofür sich Ansätze bereits bei Otfrid finden (Erdmann § 9). *418*, 25 Got sol aber im sîn rîche geben alse dem guoten Lazarô. *14*, 21 erzeiget hâst unde noch er-

zeigen solt (Gott nämlich!). In anderen Fällen wird es auch nur zur Umschreibung gebraucht mit der Bedeutung des Ungewissen. *205*, 36 Wie bruoder Berhtolt, unde sol daz als grôziu sünde sîn, der sîne ê brichet?

*muoz.* Die Bedeutung stimmt ziemlich mit der unseres müssen' überein. *204*, 13 die müezent iemer êwiclîchen mit im sîn versunken. Ein Rest der alten Bedeutung = got. gamôt ist erhalten in Fällen wie *149*, 38 Lât ez iuch erbarmen, daz sich got über iuch erbarmen müeze.

*darf,* 'habe nöthig'. *67*, 17 wan dû endarft niht schemelîcher bîhte tuon.

*kan.* *16*, 24 dû kanst ouch dînem amte niemer rehte getuon! Bisweilen ohne Infinitiv in der Bedeutung 'kennen', *38*, 34.

*wil.* Eigenthümlich ist die sehr häufige Umschreibung des abhängigen Infinitivs durch *hân* mit Part. Perf. *115*, 32 her Lucifer, der sich ouch hœher wolte hân gemachet. *191*, 36 unde der wolte hôhvart getriben hân. Abschwächung der Bedeutung zu einem 'bereit sein', *336*, 6 Wellet ir mir zwêne schuohe koufen, ich trûwe iu die wol gewinnen. Ganz Hilfsverbum geworden ist es *228*, 10 Wan diu eht sich vil schœne wil dünken.

*tar,* 'wagon, den Muth haben', bisweilen der Bedeutung des nhd. 'können' sich annähernd. *17*, 14 Wan die rîchen getarst dû niht effen. *555*, 37 Swie wol er fliehen getar — *sich geturren,* gleichfalls blosser Infinitiv II *51*, 31.

*Weiz* und *gan* haben wie bei Otfrid so auch bei Berthold nie einen blossen Infinitiv bei sich.

§ 204. Dagegen steht ein solcher entsprechend dem Otfridischen Gebrauch bei *beginnen* *270*, 35 Und als daz nâhen begunde. *99*, 30.

Die folgenden Verba kommen bei Otfrid in dieser Verbindung nicht vor: *werden*, 'zukünftig sein'. Es wird seltener als *sol* zur Umschreibung des Futurums gebraucht. *19*, 36 die werdent leitlichen ze der rechenunge stên, u. ö.

Bisweilen aber dient *werden* nur zur Umschreibung, so *15*, 6, wo Berthold eine Reihe Sünden aufzählt und endlich sagt: Sie werdent halt got schelten — wo also gar keine

Beziehung auf die Zukunft vorhanden ist. Ebenso *208*, 22 unde prediget unde ruofet, daz allez daz wirt weinen daz vor im ist. Auch zur Umschreibung des Präteritums wird es gebraucht: *403*, 36 und swuoren niht durch dehein dinc, unde dâ bî wart man sio orkennen. II *96*, 24. Dô wurden in die andern steto fürhton.

*dunken* II *5*, 30 dûhto sie gar bitter sîn. Erdmann § 344 belegt dieses und die beiden folgenden Verben aus Notker.

*wænen*, ziemlich häufig. *349*, 18 wænent got triegen.

*trûwen*, gleichfalls nicht selten. *569*, 7 trûwet halt wol genesen.

*gern*, bei Otfrid nur mit *zi* (§ 350) II *265*, 3 Sie gernt niht hôch werden in dom himelrîche.

*helfen*, häufig. *447*, 10 die dâ helfent singen.

*lernen*. II *31*, 38 Alsô lernet wider reiten.

## Verba der Ruhe und Bewegung.

§ 205. *sitzen*, nur belegt in dem mehrfach vorkommenden Satze *356*, 19 frouwen die suln dâ heime sitzen spinnen. Hier hat a *und spinnen*, aber *563*, 21 steht in beiden Handschriften nur *sitzen spinnen*.

*gên*. *7*, 12 ich wil gên mîn gebet tuon. II *182*, 19 die dâ gênt naschen.

*vallen*. Nur in der Verbindung venjen vallen, *517*, 1 daz dû gar ungerne vonjen vellest. II *78*, 32 steht mac sîn venie vallen, hier also der Accusativ des Femininums in starker Form: sollte in den andern Fällen nur eine schwache Form stehen?

## Transitive Verba.

§ 206. Es sind diejenigen Verba, bei denen ein Accusativ cum Infinitiv vorkommt, d. h. wo neben dem Objekt noch ein Infinitiv steht, dessen Bedeutung als Handlung dieses

Objekts aufgefasst wird. Ebenso wie bei Otfrid kann von dem Infinitiv selbst ein Casus abhängen (Erdmann § 338).

Jenes Objekt, das als Subjekt des Infinitivs gilt, kann auch fehlen: Beispiele siehe bei den einzelnen Verben.

*lân*, sehr häufig. Ohne Objekt *40*, 3 Der læt im angesigen mit wuocher. Gewöhnlich aber Acc. c. Inf.: *258*, 25 læst ez fûlen. Die Bedeutung ist durchaus nicht immer 'Zulassen' sondern auch 'bewirken': *360*, 28 Got wolte niwan drî starke mûren al umbe den acker lâzen gên. Von dieser Bedeutung aus ist wohl auch das concessive *lâ* zu erklären, nicht von der Bedeutung 'zulassen' (vergl. lat. fac). Formelhaft *stân lân 214*, 23, *hin lân gên 217*, 21 u. a.

*heizen*. Ohne Objekt *267*, 18 Unde der werltlîche rihter sol im hût unde hâr abe heizen slahen. Mit Accusativ: *38*, 4 heiz einen ruofer ûf stên.

*nœten*. *348*, 14 deheiner sünden nœten, weder umbe frouwen werben.

*bitten*. *382*, 7 der dâ giltet und alle die für sich bittet bringen. Mit Objekt: *428*, 37 Ich bite iuch niht wan tœtlîche sünde lân.

Diese Verba finden sich in derselben Construction auch bei Otfrid. Hinzukommt bei Berthold *lêren* (bei Notker belegt, Erdmann § 344) II *189*, 18 Sô lêret sie die kint verliesen. *57*, 36 ein tugent, diu uns lêret helflich sîn.

Von Verben der Wahrnehmung finden sich nur sehen und hören.

*sehen*. II *23*, 20 die siht sie denne vil grœzer sîn. *129*, 19 Und alsô sach sie der wîssage manic tûsent menschen morden. *450*, 9 Iezuo siht man ein klôster verderben.

*hœren*. *514*, 29 Swenne dû ein übel mære von im hœrest sagen. *410*, 11 ir hœret mich vil wol hie predigen.

Auch der Gebrauch dieser beiden Verben stimmt zu Otfrid.

§ 207. Oefters fehlt der Infinitiv. So ein Infinitiv eines Verbums der Bewegung besonders bei *wellen 2*, 34 'gên wir zuo der predige' sô sprichet der ander 'ich wil dar niht'. *466*, 32 Der fünften, ir tiuvel, der wil got ouch deheine wîse in sîn rîche niht. Bei *müezen 71*, 38 dû muost in den grunt

der helle. *mügen* II *36*, 1 wan ez mac nieman in die kristenheit, er müeze gewaschen werden. Bei *tar 378*, 2 ob er dar în niht getar, sô gêt er doch ûzen darzuo. Doch ist hier der Infinitiv aus dem unmittelbar vorhergehenden zu ergänzen — wie in dem ersten Beispiel mit *wellen* — und das findet sich auch bei Otfrid.

Bei *lân* II *238*, 11 ir lât niur diu knehtelîn dar zuo, daz sie in bûwen.

*Gên* fehlt auch *61*, 38 Owê, waz dar umbe valscher pfenninge wirt geopfert und üppiger kirchgenge und ze predigen durch glîchsenheit!

Bei *dunken* fehlt bisweilen ein *sîn*. *495*, 5 ê daz ez in zît dûhte. *417*, 35 Sô dunket er sich dannoch arm (a arm sîn).

*sîn* fehlt auch bei *sehen 46*, 28 Sô dû danne den hûfen der guottæte grôz sihst. Ebenso fehlt *sîn 89*, 22 er stank an sînem ende, daz nieman bî im mohte. *360*, 22 oder ir lât sie gar sus.

*tuon* fehlt *229*, 7 Alsô wil der almehtige got. *werden* fehlt *234*, 29 der hât ez iu geheizen unde wil ez iu wâr lâzen. Und so noch mehreres. Für den Fall, dass der Infinitiv aus dem vorhergehenden zu ergänzen ist, noch einige Beispiele: *296*, 36 Er hât allez daz getân gein iu, daz ein getriuwer vater sol. Ebenso *184*, 22. *31*, 36.

§ 208. An A d j e k t i v a schliesst sich blosser Infinitiv nur selten an. *15*, 32 dir ist bezzer mit eime ougen ze himele varn. *94*, 15 Sô ist als müelich von den engeln predigen und ouch ze sagen. Gewöhnlich folgt auf Adjektiva Infinitiv mit *ze*.

## Substantivierter Infinitiv.

§ 209. S u b s t a n t i v i e r t e r Infinitiv steht bei Otfrid als Nominativ und Accusativ nur mit Artikel, einem abhängigen Genitiv und einmal *nihein*. Bei Bertholt ist der Infinitiv ohne Artikel als Vertreter eines Subjektsatzes ganz gewöhnlich. *413*, 11 Ez würde daz aller grœste dringen in den glüenden oven. Ohne Artikel: *16*, 8 Wan ez ist nû

liegen unde triegen als gemeine worden. *14*, 1 Predigen ist mîn amt. *192*, 26 unde verwen undo gilwen daz kumet allez von der hôhvart. *482*, 18 Daz ist dehein sünde danne zît verliesen. *353*, 8 wan rüemen zimt rehte in der bîhte als ...

Der Accusativ kommt seltener vor. *514*, 19 lât iuwer spæhez öugeln sîn. *529*, 33. *145*, 33. *146*, 21 ... noch ander untriuwe dar zuo tuot, hâr under wollen mischen noch zerdenen. Mit Präpositionen: *20*, 39 ir sît hie âne roub und âne brennen.

Auch der Genitiv ist selton. *35*, 36 daz ez zuckens unde stelns iht gewone. *150*, 9 wan derselben trügenheit unde valscheit unde swerens des ist sô vil u. ö.

Häufig ist dagegen der Dativ, meistens mit Präpositionen. *29*, 22 sie legent stricke unserm ezzen. *474*, 22 Mit Präpositionen wie boi Otfrid oft vorkommend: ich gebe nur wenige Beispiele. *469*, 22 Sô hôhvertent die von wol singenne. *217*, 3. *334*, 17. *38*, 25 etc.

## Infinitiv mit *ze*.

§ 210. Besondere Behandlung erfordert der Infinitiv mit ze, der schon bei Otfrid häufig, mhd. an Umfang des Gebrauches noch zugenommen hat, wie andrerseits Otfrid ihn dem gotischen gegenüber öfters anwendet (§ 348). Von den oben als mit blossem Infinitiv verbunden angeführten Verben ist *trûwen* einigemale mit *ze* verbunden, *409*, 22: unde des nahtes trûwent sie aber mêr ze schaffen danne des tages.

Von Präteritopräsentien kommt *wizzen* ganz analog unserem nhd. Gebrauch vor. II *140*, 39 daz ir iuch wizzet ze hüeten. Ferner öfters *gan* *513*, 25 daz iu got günne ze leben. *289*, 12.

*sich trœsten*. *569*, 34 daz ez sich eht trœstet langer ze leben.

*geloben*. *328*, 35 die ir kint gelobten zer heiligen ê zo ziehen.

*swern*. *279*, 18 Ich geswuor im nie deheine triuwe ze leisten.

*ez zimet.* *397,* 22 daz dir niht zimet ze tuonne. *99,* 20 daz sîn die himelfürsten wol gezimet an ze sehene.

*sich schemen.* *571,* 2 daz dû dich niht schemest ze tuonne.

*ez betrâget.* *102,* 9 Sô betrâget etelîchen zuo predigen ze gênne, und in den nächsten Zeilen mehrere Male.

*beswæren.* II *10,* 34 daz sie dich denne betrâgen und beswæren ze bîhten.

*versmâhen.* *155,* 28 daz den tiuvel versmâhet ze reden.

*geruochen.* *459,* 25 geruoche mir ze helfen.

*muot, willen hân* *482,* 20. *46,* 3.

*bewegen.* *83,* 6 ê daz dû dich der martel bewegest iemer ân ende ze lîden.

*gewâgen.* *542,* 26 der niemer getörste erbalden unde gewâgen in einem wilden walde ze sînne.

*lusten.* *372,* 6 Iuch möhte noch lusten solicher freuden ze sehenne.

*verdienen.* *22,* 28 die zît, die dû ze brennen verdienet hâst.

*gedenken.* *95,* 28 dô got engel gedâhte ze machen.

*annemen.* *94,* 28 daz ich mich des annæme, die heiligen engele ze loben.

*an heben.* *20,* 30 sît ich hiute anhuob ze predigen.

*pflegen.* *25,* 16 als ir frouwen pfleget ze tuon.

*setzen.* *356,* 14 Deheiner frouwen ist niht gesetzet niendert ze varne.

*gebieten.* *324,* 28 swenne man gebiutet mâze ze haltenne.

*erlouben.* *316,* 33 Erloube mir, ein ander ze nemen.

*gestaten.* *121,* 38 Alle die sô getâner dinge gestatent ze tuonne.

Ferner findet sich Infinitiv mit *ze* nach *sîn,* wie bei Otfrid. *117,* 39 sô schiltet der einen, der ze loben ist. *552,* 17 Ez möhte deheine wîse niht gesîn lîpnar ze habenne. *218,* 24 wie kûme sie ze büezen sint.

*ez geschiht.* *527,* 8 dem geschiht des vihes âne mâzen vil ze gelten.

Sehr häufig ist *hân.* *108,* 31 Die niht ze gebenne haben mit der hant. Bisweilen hat *hân ze* schon die nhd. Bedeutung

'nöthig haben, müssen'. *255*, 18 nû hân ich etewaz anders ze tuonne.

*geben*. *257*, 21 gib den hungerigen z'ezzen. *49*, 36 daz er mir gebe ze sprechenne.

An einen ganzen Satz schliesst sich nicht selten ein Infinitiv mit *ze* an, um den Zweck anzugeben. *209*, 37 Man gît dir daz kriuze iezuo von dem bâbeste über mer ze varnde. *447*, 36 sô soltû dich dêmüetigen, die heiligen stat ze êren.

An ein einzelnes Pronomen: *452*, 18 Ir sult *sie* ouch fliehen mit in ze sündenne. *19*, 31 des der lîp darf ze ezzen. Vielleicht wären einzelne der angeführten Fälle hier zu erwähnen, z. B. *sich des annemen:* aber die Verbindung mit dem Verbum ist doch in diesem Beispiele fester.

An ein Substantiv *456*, 2 mit ganzem willen die buoze ze leisten u. ö.

An ein prädikatives Adjektiv schliesst sich sehr häufig ein Infinitiv mit *ze* an, so an *bezzer*, dessen Verbindung mit blossem Infinitiv oben erwähnt wurde. *72*, 30 Sô ist ez doch vil bezzer, ein jâr ze brinnen u. ö. Ferner öfters an *schuldic, bereit, guot, übel, unsagelich, lanc* (ze sagenne), *griulich* (ze lîden), *unmügelich*, und an viele andere Adjektiva. Auch an ein mit Adjektiv verbundenes Substantiv: *8*, 25 Daz ist ein ringez dinc ze tuonne.

§ 211. Endlich führe ich noch einige Beispiele für einen freieren Gebrauch des Infinitivs an. *364*, 14 (das Beispiel ist bereits bei den Conditionalsätzen erwähnt) sô man .... den nidern daz selbe tæte, unde hiute zehene hienge unde morgen zehenen daz houbet abe slüege, dise radebrechte, jene brente, dise an der siule *slahen*, jene binden an den kirchzûn.

Ferner *67*, 20 niht .... herter buoze mit vasten und mit gebete und mit karîne ze nemenne, mit fruo ûf ze stênne noch Rômverte. *102*, 19 snellikeit zuo allen guoten dingen: almuosen ze gebenne unde beten unde vasten unde villât ze nemenne.

# QUELLEN UND FORSCHUNGEN

ZUR

# SPRACH- UND CULTURGESCHICHTE

DER

GERMANISCHEN VÖLKER.

HERAUSGEGEBEN

VON

BERNHARD TEN BRINK, ERNST MARTIN,
WILHELM SCHERER.

LIV.
KONRADS VON WÜRZBURG KLAGE DER KUNST.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP.
1885

KONRADS VON WÜRZBURG

# KLAGE DER KUNST

VON

EUGEN JOSEPH.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.

LONDON.
TRÜBNER & COMP
1885.

Buchdruckerei von G. Otto in Darmstadt.

GUSTAV JACOBSTHAL

ZUGEEIGNET.

## VORWORT.

'Die Klage der Kunst' ist zuerst von Docen, Museum für altdeutsche Literatur und Kunst 1, 62 ff. nach der einzigen Handschrift des Würzburger Codex mit kurzer Einleitung und erklärenden Anmerkungen abgedruckt und dann von von der Hagen Minnes. 3, 334 ff. herausgegeben worden. Eine Collation, die ich Herrn Dr. Wolfgang von Öttingen verdanke, ergab ein paar irrtümliche Lesungen Docens und unbedeutende Abweichungen in seiner Orthographie. Das Gedicht findet sich übrigens nicht Bl. 265$^b$ ff., wie Mus. 1, 62 angegeben ist, sondern 253$^b$ ff. des Codex.

Dieser Erstlingsarbeit ist der stets bereite Rat und die fördernde Teilnahme des Herrn Professor Scherer zu gute gekommen. Ich durfte mich damit von neuem eines Wolwollens erfreuen, das mir während einer langen Studienzeit treu gewesen ist und ihm als Menschen wie als Lehrer eine Stätte unvergänglichen Dankes in meinem Herzen begründet hat.

Berlin im September 1884.

EUGEN JOSEPH.

# INHALT.

## I. ANALYSE DES GEDICHTS.

'Die Klage der Kunst' gehört in eine Reihe mit den Gedichten, die seit dem Ausgang des dreizehnten Jahrhunderts immer häufiger werden[1] und Zeugnis ablegen von der zunehmenden Teilnahmlosigkeit gegen die Poesie in Kreisen, denen sie einst Wachstum und Blüte verdankte. Aber während jene Gedichte durch ihren künstlerischen Wert wie durch die Gesinnung, die aus ihnen spricht, nur zu oft selbst die beste Rechtfertigung für diejenigen enthalten, gegen die sie Beschwerde erheben, nimmt 'die Klage der Kunst' nach beiden Richtungen hin einen eigenen Standpunkt ein.

Hier tritt uns ein Dichter entgegen, den ein hoher Begriff von seiner Kunst trägt. Er spricht von ihr als von einer Sache, die man 'im Herzen' hat. Er stellt einen Gegensatz auf zwischen wahren Dichtern, zu denen er voll Selbstgefühl nur wenige zählt, und dem grossen Haufen 'Künsteloser'. Wol geht auch sein Gedicht darauf aus, die Freigebigkeit der hohen Herren anzuspornen. Aber er veredelt diese Tendenz, indem er ihnen nicht Kargheit überhaupt vorwirft, sondern sich nur gegen ihre Begünstigung Unwürdiger, gegen die Ausübung 'falscher Milde' richtet. Und er nimmt seinen Klagen alles Persönliche, indem er nicht für sich spricht, sondern seine Worte einer allegorischen Figur, der Kunst selber, in den Mund legt. Diese tritt vor einen Gerichtshof der Tugenden, um eine andere allegorische Figur, die Milde, anzuklagen. Er aber gibt sich nur die Rolle des zufälligen

[1] Vgl. Wackernagel, Geschichte der deutschen Litteratur I², 143 ff. — Bartsch, Gesammelte Vorträge und Aufsätze. Freiburg 1883. S. 197 f. 213 f. — Vogt, Leben und Dichten der deutschen Spielleute im Mittelalter. S. 13.

Zeugen, der von dem Tugendengericht beauftragt das Gehörte verkündet.

Die Einkleidung, die der Dichter für seinen Gegenstand wählt, ist eine Form, die erst in späterer Zeit, mit dem vierzehnten Jahrhundert, zu voller Ausbreitung gelangt[1] und gewöhnlich mit dem Namen 'prozessualische Allegorie' bezeichnet wird.[2] Diese Form aber erweist sich in unserm Gedicht um so beachtenswerter, als wir in ihr Nachbildung eines wirklichen Gerichtsvorgangs entdecken.

Das Gericht wird an einer Malstätte gehalten: *hin für die küniginne unfrô gienc si zuo dem mâle* 14, 5. Die Malstätte befindet sich unter einem Baum, der auf einer Wiese in der Nähe eines Quells steht. Hiermit ist eine Lokalität gezeichnet, die häufig in Rechtsdenkmälern überliefert wird.[3] Ein solcher Baum vertrat die Stelle eines Schutzdachs gegen Sonne und Regen und wurde schon in alter Zeit nicht selten durch ein wirkliches Dach ersetzt.[4] Dieser Bedeutung des Baumes entsprechend gebraucht der Dichter für den Gerichtsbaum die Metapher *ein schœnez dach* 4, 5.

Auf dem Gerichtsplatz befand sich der erhöhte Stuhl für den Richter und rechts und links die Bänke für die Schöffen.[5] Auch in unserm Gedicht hat die Richterin ihren Platz auf einem *gestüele*, das durch besondere Erwähnung ausgezeichnet wird 4, 6, und die Schöffinnen sitzen ihr zu Seiten 8, 1. An dem Richterstuhl war gewöhnlich ein Schild oder anderes Zeichen angebracht, damit die Stätte der Handlung durch den leuchtenden Schein von weither kenntlich sei.[6] An diese Sitte werden wir erinnert, wenn in unserm Gedicht der fernhin leuchtende Glanz des Richterstuhls hervorgehoben wird 4, 7.

Die Personen der Allegorie bestehen in der Gerechtig-

---

[1] Vgl. Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung, II[5], 233 ff.

[2] S. Hugo Lörsch in dem Festgruss aus Bonn an Carl Gustav Homeyer S. 37.

[3] Grimm, deutsche Rechtsalterthümer S. 793 ff.

[4] Grimm, R.-A. S. 806.

[5] Grimm, R.-A. S. 763. 791 f. 808. 812.

[6] Grimm, R.-A. S. 74 f. 109. 851 f.

keit als Richterin, der Kunst als Klägerin, der Milde als Angeklagten und in zwölf anderen Tugenden, denen die Rolle der Urteilenden zufällt. Die Zwölfzahl der Urteilenden entspricht der beliebten Zwölfzahl der Schöffen, die in gewissen Fällen stehend war.[1] Die Richterin ist Königin, die übrigen Tugenden tragen sämtlich Kronen. Den Dichter leitet also die Vorstellung eines Königsgerichts mit fürstlichen Schöffen. Nach deutscher Anschauung ist das Richteramt des Königs eine heilige Pflicht.[2] Diese Vorstellung finden wir wieder, wenn der Dichter von der Gerechtigkeit sagt: *Got selbe hæte si gesant dâ her ûz himeltrône* 6, 1.

In richtiger Reihenfolge des wirklichen Rechtsgangs bringt zunächst Kunst ihre Klagen bei versammeltem Gericht vor den Stuhl der Richterin. Gerechtigkeit leitet darauf das Verfahren ein und fordert Milde zur Verantwortung. Diese leugnet. Nach solchem Leugnen des Beklagten kam es zum Beweise[3] und es war Grundsatz, dass entweder von seiner Seite der Beweis der Unschuld oder von der gegnerischen der Beweis der Schuld übernommen wurde.[4] Demgemäss erbietet sich hier die Milde zum Reinigungseid, den sie nach älterer christlicher Sitte in der Kirche leisten will:[5] *des swer ich ûf dem alter dar, dâ got wart ûf gewîhet* 20, 3. Die Kunst andererseits ergreift noch einmal das Wort und beantragt, für ihre Aussagen den Beweis der Wahrheit durch Zeugen zu erbringen.[6] Welche Partei den Vorzug des Beweisens haben sollte, wurde von Seiten des Gerichtshofs durch Beweisurteil entschieden.[7] Dieses Beweisurteil erfolgt in unserm Gedicht nach der zweiten Rede der Klägerin zu Gunsten derselben. Der Regel entsprechend citiert darauf Kunst die Zeugen selber,[8]

---

[1] Grimm, R.-A. S. 217. 777.

[2] Grimm, R.-A. S. 752.

[3] von Schulte, Lehrbuch der deutschen Reichs- und Rechtsgeschichte. 5. Aufl. S. 408. 410.

[4] v. Schulte S. 435 f.

[5] Grimm, R.-A. S. 903. — v. Schulte S. 413. 417.

[6] v. Schulte S. 417 ff.

[7] v. Schulte S. 436.

[8] Walter, deutsche Rechtsgeschichte 2, 330.

und indem sie Stäte und Wahrheit beruft, stellt sie die übliche Zweizahl von Zeugen.[1] So weit ersehen wir Alles in Ordnung. Nun aber folgen in der Ueberlieferung auf Strophe 22 die Strophen 27. 28. 29 und dann erst 24. 25. 26. Die Beweisstrophen werden also hier plötzlich durch drei Urteilsstrophen unterbrochen und den Urteilsstrophen folgt mit der Strophe *swer ir tuot genge gâbe schîn* wieder eine Beweisstrophe; es wird ferner mit *sus wart geteilet* auf ein Urteil der Bescheidenheit Bezug genommen, das von dieser erst vier Strophen nachher gefordert und fünf Strophen nachher gegeben wird. Zum Glück erweist sich, dass eine solche Verwirrung nicht unserm Dichter, sondern einem Schreiber zur Last fällt: denn nehmen wir die im folgenden Texte[2] durchgeführte Umstellung vor, so bekommt die Beweisstrophe richtig ihren Platz vor den Urteilsstrophen und *sus wart geteilet* knüpft passend an das voraufgehende *ich teile* der Bescheidenheit an.

Aber wie steht es um den Zusammenhang der Strophe 24 mit Strophe 22? Nach ihrer jetzigen Stellung müssen wir Strophe 24 der Kunst zusprechen. Hiermit möchte schlecht stimmen, dass Vers 7 in dritter Person von der Kunst gesprochen wird, dass Vers 1 f. mit zum Teil denselben Worten wiederholen, was die Kunst bereits 17, 5 f. gesagt hat. Aber wer erwartet nach Str. 22 überhaupt noch weiteres aus dem Munde der Kunst? Was wir nach dem deutlich ausgesprochenen Plane des Gedichts erwarten, ist die Beweis a u f n a h m e oder die Zeugenaussagen. Wo bleiben sie? Der Ueberlieferung fällt an dieser Stelle ohne Zweifel nicht allein eine Umstellung, es fällt ihr auch eine Lücke zur Last. Im Original müssen nach Str. 22 Wahrheit und Stäte aufgetreten sein: In Str. 24 aber ist uns ein Rest ihrer Aussagen geblieben.[3]

Nunmehr stellt sich die volle Uebereinstimmung zwischen Gedicht und dem Gang wirklichen Gerichtsverfahrens heraus. Dieses teilt sich in vier Hauptpunkte: 1) die Klage, 2) die

[1] v. Schulte S. 421.

[2] S. Abschnitt IV.

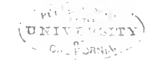
[3] Wie sich dieses Zusammentreffen von Lücke und Umstellung erklärt, darüber s. Anmerkungen 23, 1.

Antwort des Beklagten, 3) den Beweis (mit Beweisanträgen, Beweisurteil, Beweisaufnahme), 4) das Urteil. Dasselbe Grundschema ergibt sich hier: Str. 15—18 Klage, Str. 19—20 Antwort, Str. 20—24 Beweis, Str. 25—31 Urteil.

Nach altem Recht ist nun das Geschäft des Richtenden von dem des Urteilenden streng getrennt. Der Richter leitet nur und vollstreckt, aber er findet weder das Urteil mit noch darf er eine abgegebene Meinung widerreden.[1] In treuem Anschluss hieran scheidet sich in unserm Gedicht das Urteil: 1) in die Urteilsfrage der Richterin Str. 25; 2) in die Urteilsabgabe der Schöffinnen Str. 26—29; 3) in die resümierende Urteilsverkündung der Richterin Str. 30. 31. Die Urteilsfindung in unserm Gedicht geschieht, indem die Richterin eine aus den Schöffinnen, die Bescheidenheit, um Urteil fragt. Diese gibt das Urteil sofort von ihrem Platze aus ab, und die übrigen schliessen sich gemeinsam, ihren Vorschlag billigend, an. Es ist dies eine Form der Urteilsfindung, wie sie gerade in Königsgerichten bezeugt wird.[2]

Auch in seiner Sprache entnimmt der Dichter Vieles dem Rechtsgebrauche. Ich führe die betreffenden Ausdrücke der Reihe nach mit Hinweis auf Grimms Rechtsaltertümer oder das mittelhochdeutsche Wörterbuch an: *zuo dem mâle gên* 14, 6, vgl. Grimm S. 746. *gerihte suochen* 15, 2, vgl. mhd. Wörterb. 2¹, 648. *verslihten* 15, 4, vgl. mhd. Wörterb. 2², 396. *rihten* 18, 7, vgl. mhd. Wörterb. 2¹, 633. *antwürten* 19, 2, vgl. mhd. Wörterb. 3, 811. *schelten* 19, 4, vgl. Grimm S. 612 f. 643. 645 g. *gelten* 19, 6, vgl. Grimm S. 611. *ich bin unschuldec* 20, 1, vgl. 'de torto me adpellasti' Grimm S. 33. 856. *zîhen* 20, 2, vgl. Grimm S. 855. *des swer ich ûf dem alter dar, dâ Got ûf wart gewîhet* 20, 3, über Schwüre auf den Altar vgl. Grimm S. 897. 903. 893. *beziugen* 21, 7, vgl. mhd. Wörterb. 3, 919. *geniuze ich des ze rehte* 21, 8, vgl. Grimm S. 864. 90 Nr. 2. *helfet mir* 22, 5, vgl. Grimm S. 862. *diu mir sô gar der Sælden tür beslozzen hât aleine* 22, 7, über die rechtssymbolische Bedeutung der Tür vgl. Grimm S. 175 f.

[1] Grimm R.-A. S. 750.
[2] v. Schulte S. 439.






205. *frâgen* 25, 5, vgl. Grimm S. 750. *teilen* 25. 6. 26. 1. 27, 1. 31, 1, vgl. Grimm S. 768. 750. *daz reht sagen* 25, 7, vgl. Grimm S. 768. *volgen* 27, 3, vgl. Grimm S. 864.

Wir wollen nun sehen, wie weit der Dichter bei seiner juristischen Treue den Forderungen der Poesie gerecht wird.

Das Gedicht gliedert sich in einen einleitenden Teil, der Str. 1—4 mit dem Ort, Str. 5—12 mit den Personen der Begebenheit bekannt macht. Dann folgt die Verhandlungsscene Str. 14—31, und zum Schluss endlich die aufklärende Strophe 32.

Die Stätte des Gerichts erweitert der Dichter zu einer anmutigen Frühlingslandschaft, indem er auch den Blick auf die Umgebung lenkt. Er malt einen Platz vor einem Walde. Durch grüne Matten schlängelt sich ein krystallklarer Quell, von schönen Blumen umsäumt. Schattengebende Bäume mit lachenden Blüten. Vögel lassen süsse Weise erschallen.

Die poetische Stimmung wird durch einen märchenhaften Zug erhöht. Der Dichter wird nicht auf gewöhnliche Weise Zeuge der Begebenheit: Geführt von Frau Wildekeit kommt er an den Ort. Und was sich hier seinem Auge bietet, wird nicht nur als besonders schön, sondern als fast wunderbar hingestellt: *dâ sach ich bluomen manicvalt mêr danne zeinem soume* 1, 3. *von einem plâne ich nie gelas, der wære baz gerüemet* 2, 5. Der Dichter wird nicht müde, den Glanz und die Pracht des Richtercollegiums zu schildern: *in wünneclicher wæte, nâch wünsche wol gezieret* sitzen die Tugenden da. An allen wird die reiche oder golddurchwirkte Krone hervorgehoben, von der Gerechtigkeit heisst es gar: *ir krône und ouch ir liehtiu wât die wâren âlso rîche, die wîle und disiu werlt gestât, in allem künicrîche daz nieman also guotez hât, daz disen zwein gelîche.* An ihnen liegt *der werlde wünne, hôher wunne spil.* Und auch durch innere Eigenschaften sind sie unübertroffen. Von der einen heisst es: *daz si sich verre baz dan alliu wîp versünne,* von einer andern: *daz ir genuht für alle tugende glîze.*

Um die Tugenden zu beschreiben, wählt der Dichter zwar den poetisch ungünstigen Moment, wo sie bereits ver-

sammelt sind. Aber dennoch vermissen wir nicht künstlerische Ueberlegung. Die Gerechtigkeit als Richterin wird vor allen herausgehoben. Sie bespricht der Dichter an erster Stelle und ihr widmet er besondere drei Strophen. Die übrigen werden nach innerer Verwandtschaft in Gruppen abgehandelt und zwar so, dass sich immer entweder drei oder vier zu einer Gruppe zusammengestellt finden. Diese Gruppen von dreien und vieren aber folgen in regelmässigem Wechsel aufeinander, und auf eine Gruppe kommt jedesmal eine Strophe. Aus dieser Ordnung heraus tritt allein die Kunst, die sich der Dichter wolweislich als letzte in der Reihe aufspart: Ihrem Erscheinen widmet er noch eine eigne Strophe.

Es folgt die Verhandlungsscene.

Der Dichter hat bereits unsre Teilnahme für die Kunst durch den Gegensatz erregt, in den er zu dem Glückesüberfluss der übrigen Tugenden ihren jammervollen Zustand stellt. Sobald sie nun vor der Richterin erscheint, schafft er einen neuen Contrast, durch den sie in vorteilhaftestes Licht gegen die Beklagte tritt. Obwol sie, wie ihr Anblick zeigt, bittern Anlass zur Klage hat, so bewahrt sie ein bescheidenes Benehmen und hebt *mit zühten* ihre Rede an. Die Milde dagegen erdreistet sich sofort zu einem Ton frechen Leugnens, in welchem sie selbst den Schwur beim Heiligsten nicht scheut. Und doch steht sie von innerm Schuldgefühl bedrückt da; *fröuden frî* erhebt sie sich, *der rede si bevilte.* Uns aber ist auf diese Weise von vornherein jeder Zweifel genommen, auf wessen Seite die Schuld zu suchen ist. — Sehen wir den Dichter sich nun auch in dem allgemeinen Gang der Verhandlung streng an dem juristischen Schema halten, so zeigt er sich doch den einzelnen Umständen gegenüber vollkommen frei. Hilfsbeamte oder Nebenpersonen wie Schreiber, Fronbote [1] u. a. bleiben einfach fort, ebenso die für seinen Zweck gleichgültigen Formalitäten, wie sie am Beginn und Schluss der Sitzung, zwischen den verschiedenen Teilen der Verhandlung, bei der Einführung der einzelnen Personen üblich waren.[2] Nach den Gesetzen künstlerischer Oekonomie verläuft die

[1] v. Schulte S. 393.
[2] Grimm R.-A. S. 852 ff. v. Schulte S. 400.

ganze Vorverhandlung in möglichst schnellem Tempo, während die eigentliche Verhandlung in breiter Ausführung dargestellt wird. So geschieht die Urteilsfindung des Beweisrechts nicht vor unsern Augen. Die Schöffen stimmen vielmehr dem Antrage der Kunst ohne weiteres mit kurzem *jâ* zu, worauf diese in lebhafter Anrede sofort die Zeuginnen vor die Schranken ruft. Auf diese Weise nutzt der Dichter zwar den Vorteil aus, die sämtlichen Personen des Gerichts von vornherein in Handlung treten zu lassen, er nimmt auch die Gelegenheit wahr, die Darstellung durch einen kurzen Dialog zu beleben: aber er hütet sich wol, sich, indem er hier schon eine Urteilsfindung schildert, die Wirkung für den Hauptteil vorwegzunehmen.

Der Takt des Dichters bewährt sich auch, wo ihm mehrere Formen zu Gebote standen. Er wählt einen Modus, nach welchem sich der Prozess auf der Stelle ohne zeitliche Zwischenräume und ohne juristische Episoden abspielt. Beide Parteien sind sogleich anwesend, und die Zeuginnen werden aus den Urteilenden selber genommen. Dass auch letzteres im Einklang mit der alten Rechtsauffassung steht, wird bei Grimm Rechtsaltertümer S. 785 nachgewiesen. Besonders glücklich ist die Form, die der Dichter für die Urteilsfindung verwendet. Sie gestattet ihm, die Tugenden unter dem unmittelbaren Eindruck des Moments vorzuführen. Sich übereifernd *wider strît* rufen sie der Richterin ihre Beistimmung zu, in immer heftigeren Ausdrücken Ahndung der Milde verlangend. So erwächst gerade zum Schluss ein Bild sich steigernder Erregung vor unsern Augen, das dann durch die Urteilsverkündung den gewünschten Abschluss erhält.

Aber auch ein innerer Fortschritt der Handlung zeigt sich.

Um dies nachzuweisen, muss ich versuchen, nun auch die inneren Fäden des Zusammenhangs wiederzufinden, die durch die Lücke verloren sind. Auf wen die erhaltene Zeuginnenstrophe geht, setzt die Parallelstelle 17, 5 ff. ausser Zweifel: auf die Milde. Dann können unter *gâbe* 24, 1 natürlich nur dichterische Spenden verstanden werden. Diese werden mit kühnerem Bilde 24, 3 als *krâm* bezeichnet, mit dem man ihr den Schrein füllt, und 24, 6 als *merz*, mit dem

sie sich behängt; in *erze* aber 24, 8 haben wir ein viertes Bild für denselben Begriff. Es ist ebenso wie das vorherige *merz* in herabsetzendem Sinn zu nehmen und bedeutet also hier minderwertiges, gemeines Metall im Gegensatz zu den kostbaren Edelmetallen Gold und Silber. Die Zeuginnen sprechen demnach in dem Fragment aus: 'Wer der Milde gemeine Mache bieten kann, der erfreut sich ihrer Gnade. Mit feiler Ware füllt man ihr den Schrein, dass sie Ueberfluss daran hat. Mit solchem Flitterkram behängt sitzt sie da wie eine Kaiserin. Die Kunst aber muss dabei zu Grunde gehen: denn sie besitzt nichts Unwertes', d. h. nicht solche Ware, die allein noch Abnahme bei der Milde findet. Nun sollte man erwarten, dass sich die Bescheidenheit in dem Urteil, das sie nach dieser Aussage auf Ersuchen der Richterin gibt, direkt gegen die Milde richten wird. Statt dessen sind mit denen, gegen die sie sich wendet, wie aus 28, 4 klar hervorgeht, nur die *dienestman* der Milde gemeint. Hierdurch aber werden wir notwendig zu der Annahme geführt, dass auch in der Zeuginnenaussage bereits von diesen die Rede gewesen sein muss. In der Tat ist es gestattet, in dem unbestimmten *man* der erhaltenen Zeuginnenstrophe 24, 3 eine solche Beziehung zu suchen. Demnach beschuldigen also die Zeuginnen die Dienstmannen der Milde als diejenigen, die ihr die schlechte Poesie zutragen. Natürlich bezieht sich dann auch *man* in der folgenden Strophe der Gerechtigkeit auf die *dienestman* und diese sagt: 'Nun wol, treibt die Milde solchen Frevel, dass sie sich durch ihre Dienstmannen zur Belohnung ins Haus schleppen lässt, was diese Feiles finden, so ersuche ich nunmehr Dich, Bescheidenheit, Dein Urteil hierüber abzugeben.'

In dem verlorenen Teile der Zeuginnenaussage nun muss der Vorwurf gegen die Dienstmannen näher ausgeführt sein. In welcher Weise, dafür finden sich in dem Erhaltenen bestimmte Andeutungen. 26, 2 ff. lässt voraussetzen, dass von den Dienstmannen ausgesagt ist: sie haben für wahre Kunst nicht mehr Sinn, sondern lassen sich nur noch durch *künstelôse diet* ehren. 25, 3 sagt warum: sie suchen nur Wolfeiles. Aus Str. 24 folgt, dass hierauf ausgeführt ist, dass die Kunst

nur seltene, teure Ware habe. Die Ausdrücke *merz* und *erze* aber, Vers 6 und 8, legen es nahe, dass dabei Metaphern wie Edelstein, Gold der Kunst angewandt wurden. Wie der Dichter dann von den Dienstmannen auf die Milde überging, ergibt sich zur Genüge aus 25, 2 f.: die Milde lässt dieses Treiben ihrer Dienstmannen zu, sie nimmt zur Belohnung entgegen, was sie ihr heimbringen. Hieraus aber wird der Schluss gezogen sein: auf diese Weise bleibt die kostbare Gabe der Kunst ungeehrt. Und damit schliesst die Lücke mit einem Satz, zu dem der Beginn des Erhaltenen den antithetischen Gegensatz bildet.

Nach hinten scheint demnach der Zusammenhang gefunden. Aber werfen wir nun den Blick nach vorn: Wie kommen die Zeuginnen plötzlich auf die *dienestman* der Milde? Die Kunst kehrt sich in ihrer Rede Str. 15—18 nur gegen die Milde selber. Diese allein ist es, die sie hier anklagt, die Künstelosen reich zu machen und die wahren Dichter verkümmern zu lassen. Aber als sie nach dem Leugnen der Angeklagten das zweite Mal das Wort nimmt, formuliert sie ihre Beschuldigung bestimmter. Sie gibt einesteils zu, dass sie in der Milde früher eine Gönnerin hatte, sie behauptet aber zugleich, dass dies jetzt anders sei und zum Beweise dessen führt sie an: *nû lât si mich versmæhen ie herren, ritter, knehte* 21, 5. Die Wahrheit dieser letzteren Aussage nun erbietet sie sich durch Zeugen zu erhärten. Die Zeuginnen werden demnach berufen, gegen die *herren, ritter, knehte* aufzutreten. Wenn sie statt dessen immer nur von den *dienestman* der Milde sprechen, so ist klar, dass unter diesen niemand anders als jene *herren, ritter, knehte* zu verstehen sind. Hiernach müssen wir also annehmen, dass die Zeuginnen im Anfang des verloren gegangenen Teils ihrer Rede die adlichen Verächter der Kunst, gegen die sie berufen sind, als die Dienstmannen der Milde hingestellt haben.

Mit dem so gewonnenen Zusammenhang leuchtet nun auch der Fortschritt der Handlung ein. Der Dichter benutzt das Leugnen der Angeklagten in glücklichster Weise als förderndes Element. Denn erst hierdurch kommt es zum Zeugenbeweis der Klägerin und damit wird die Verhand-

lung auf die adlichen Herren d. h. auf den Punkt gelenkt, auf den sich dann das Ende zuspitzt. Dass in dem Sinne des Dichters die Tendenz gegen die adlichen Herren von vornherein lag, ist klar. Um so mehr ist die Feinheit und Geschicklichkeit anzuerkennen, mit der er auf sie als die eigentlichen Sünder wie unbeabsichtigt, durch den notwendigen Lauf der Verhandlung getrieben, kommt. Dadurch aber, dass die Zeugen die adlichen Herren als Dienstmannen der Milde hinstellen, bleibt der Dichter zugleich seiner Erfindung treu. Denn wenn auch das Urteil, das Uebel bei der Wurzel fassend, sich eigentlich gegen die adlichen Herren kehrt, so trifft es nun doch nicht weniger die Milde: denn mit der Ehre ihrer Dienstmannen ist auch ihre eigene genommen.

---

## II. DIE AUTORSCHAFT KONRADS VON WÜRZBURG.

Der Verfasser des Gedichts, mit dessen Analyse wir uns soeben beschäftigt haben, nennt sich in der vorletzten Strophe desselben *Kuonze.* Und die Handschrift überliefert das Werk unter dem Titel *Diz ist meister Conrades von Wirtzburg getichte von vnmiltickeit gein kuenstrichen leuten.*

Und wirklich versetzt uns 'die Klage der Kunst' in einen Gedanken- und Anschauungskreis, welcher jedem, der Konrads Werken eine auch nur oberflächliche Beachtung geschenkt hat, ein wolbekannter ist.

Die Tätigkeit dieses Dichters durchzieht ein gemeinsamer Zug, den wir als Charakteristicon des Epigonentums bezeichnen können. Wir sehen ihn überall bemüht durch die Poesie die Ideale einer Zeit festzuhalten, die, zur litterarischen Vergangenheit geworden, den Boden der Gegenwart verloren hatte. So tritt er in der Herzmäre für die Minne ein, die *der werlte ist worden wilde*, im Engelhard für die *triuwe, diu wil ûf erden werden gast.* An dem Trojanerkrieg soll *sælic bilde und edel bîschaft* nehmen *swer zuht und êre triute.* Konrad sieht also für die Hauptaufgabe seines Schaffens an, den abgestorbenen Sinn für die alten höfischen Tugenden neu zu beleben. Am deutlichsten erhellt diese Tendenz aus der Einleitung zum Partonopier. Hier handelt er von dem Zweck der Poesie und unter den drei Momenten, mit denen er ihren Nutzen begründet, nimmt die vorzüglichste Stelle ein, dass sie bestimmt sei *hovelîche site und alle tugentlîche tât* zu lehren: indem sie verkündet *von aller der bescheidenheit, der wîlent schône* [1] *pflâgen die, der lîp nâch hôhen*

[1] *schône* fehlt in der Handschrift. Bartsch ergänzt *alle* vor *die*, was mir wegen des unmittelbar vorhergehenden *aller* wenig passend erscheint.

*êren hie mit flîze kunde werben* 28. Er stellt den Satz auf: *man überhüebe tugende vil, die niht ze liehte würden brâht, ob sanges unde rede gedâht nie wære in tiutscher zungen* 34.

Mit solchen Ideen sind wir direkt auf den Boden geführt, dem der erste Keim unsres Gedichtes, sein allegorisches Element, entstammt. Wenn hier die Kunst umgeben von Tugenden erscheint, so ist damit nichts anderes als jene moralisierende Tendenz Konrads zum Ausdruck gebracht. Und wenn es in der Verhandlung zu der Erkläruug der Tugenden kommt, die Verächter der Kunst verlassen zu wollen — was finden wir darin anderes ausgesprochen als abermals den Konradischen Gedanken, dass gewisse Tugenden nur durch die Poesie vermittelt werden? Die Tugenden aber, auf die hier hingedeutet wird, sind in erster Reihe wieder ganz im Konradischen Sinne höfische. Denn vorzüglich höfische Tugenden sind es, die in dem Gedicht auftreten. Und so erklärt es sich, warum der Schiedsspruch der Bescheidenheit den Feinden der Kunst gerade mit dem Verluste der Minne droht: die Minne repräsentiert den Inbegriff aller höfischen Tugenden. Parton. 32 heisst es *sîn wirde muoz verderben, der guot getihte smæhen wil.* Wir können diesem Satz das Endurteil der Richterin in unserer Allegorie gegenüberstellen *swer rehte kunst niht minne . . ., den lât mit ungewinne hie leben durch den ungefuoc, den er hât an dem sinne* 30, 4.

Aber auch das spezielle Thema unsers Gedichts, die Klage, die wir aus dem Munde der Kunst vernehmen, kehrt in allen ihren charakteristischen Momenten bei Konrad wieder. Wir können hier zunächst auf eine Anzahl Lieder hinweisen, die wie unser Gedicht die falsche Milde der vornehmen Herren zum Gegenstand ihrer Polemik machen, eine hohe Auffassung von dem Wesen der Kunst zu erkennen geben und denselben Gegensatz zwischen *künstelôsen* und *künsterîchen* statuieren.

25, 1 (Bartsch S. 378) stellt Konrad das Beispiel der Aspis auf, die um böser Rede zu entgehen sich die Ohren verschliesst. *owê daz nu der selbe list niht mangen herren decket* 7. Aber sie lassen sich erfreuen durch das *lasterlich gebrehte* eines Schalks: *swaz ein zühtic man geseit, daz hânt si für ein gougelspil* 19.

32, 166 (Bartsch S. 394) erzählt er die Fabel von dem Esel, der, das Beispiel eines 'höfischen' Hundes nachahmend, liebkosend auf seinen Herrn springt und sich dadurch Prügel erwirbt: *sus entuot der edele niht, der einen künstelôsen schalc triutet, dem er sînen balc mit stecken solte weichen* 174. Die Verse 177 f. *dur sîn gebrehte kan er im rîlîche miete sleichen, und wil gefüegem man durch kunst enheine gâbe reichen* klingen an die Klage der Kunst 17, 1—4 an.

32, 181 (Bartsch S. 395) verwünscht er die *edelen tumben*, die sinnlosen Toren *hôher gâbe lœne* zuwenden und nicht zwischen eigener und gestohlener Kunst zu unterscheiden wissen: *wære ich edel, ich tæte ungerne eim iegelichen tôren liep, der die meister als ein diep ir künste wolte rouben* 189.

32, 301 (Bartsch S. 398) handelt Konrad davon, dass die Poesie allen Künsten voranstehe und allein nicht gelehrt werden könne:[1] *ûz dem herzen klingen muoz ir begin* 307, vgl. *swer kunst in sînem herzen hât* Kl. d. K. 17, 1.

Weiter kommen der zweite Teil der Einleitung zum Partonopier und der Eingang zu dem andern grossen Werke Konrads, zum Trojanerkrieg, in Betracht. Auch in diesen Werken richtet sich der Dichter gegen die Ausübung der falschen Milde. Die Kunst gilt als angeboren: *dem edeliu kunst und edeler sin wont in sînem herzen bî* Parton. 102. *swaz liste in sînem herzen lit* Parton. 146 und vgl. die breite Ausführung Trojan. 72 ff. Wir finden ferner die Scheidung zwischen *künsterîchen* und *künstelôsen* wieder: Und in beiden Werken wird genau wie in unserm Gedicht die traurige Erscheinung des abnehmenden Kunstinteresses auf die Concurrenz zurückgeführt, der jene durch diese ausgesetzt sind. Wenn die Kunst in unserm Gedicht ihre Vorwürfe gegen die Milde in die Worte fasst: *swer kunst in sînem herzen hât, den kan si wol versmâhen; swer abe dâ âne fuoge stât, dem wil si balde nâhen* 17, 1, so drückt Konrad im Trojanerkrieg das Resultat seiner Ueberlegung dahin aus: *swer sich ûf tihten pînet, der kan sich selben tœren: man wil ungerne hœren wol sprechen unde singen. unfuoge*

[1] Ueber das Neue dieser Auffassung vgl. Burdach, Reinmar der Alte und Walther von der Vogelweide S. 31.

*diu kan dringen vür aller zühte mâze* 170 und im Partonopier: *swie gerne ein künste rîcher man wil tihten swaz er guotes kan, sô ist der tumben alsô vil, der iegelicher tihten wil, daz der geswîgen muoz vor in, dem edeliu kunst und edeler sin wont in sînem herzen bî* 97.

In der Einleitung zum Trojanerkrieg drängt sich ein Moment stark hervor, das der Einleitung des Partonopier fehlt. Den Dichter beschäftigt der Widerspruch, der darin liegt, dass in der Poesie das Gewöhnliche dem Selteneren im Preise voransteht. Wir erinnern uns sofort, dass wir dies als Pointe der Zeuginnenrede in unserm Gedicht nachgewiesen haben.

Im Trojanerkrieg macht der Dichter die Seltsamkeit der Erscheinung durch Bilder klar. Die schlechte Dichtung wird mit einer Sache verglichen *der man hie gnuoc gewinnen und alze vil gehaben mac* 18, die *wol veile* ist 26. Sie heisst *ein fûler und ein bœser funt* 167, etwas das durch falschen Glanz lockt 156. Dagegen wird die wahre Kunst *tiur unde fremde* genannt 15, als ein Schatz bezeichnet 147, als ein echter Edelstein, als ein *weise* 20 oder als *gimmen reine* 24.

Selbst nun in dieser bestimmten Wendung des Gedankens stehen wir Bekanntem gegenüber. Wir erinnern uns aus unserm Gedicht nicht nur ähnlicher, sondern zum Teil derselben Bilder. Hier wurde die Gewöhnlichkeit und Käuflichkeit der Kunst durch Ausdrücke wie *gengiu gâbe, krâm* oder *swaz man dâ vindet veiles* versinnlicht, ihre Wertlosigkeit durch *erze*, ihr trügerischer Schein durch *merz*. Und wir konnten zeigen, dass in einem verloren gegangenen Teile unseres Gedichtes auch der wahren Kunst Begriffe zukamen, die den aus dem Trojanerkrieg angeführten vollkommen entsprechen.

Wir sehen also, wie sich der Inhalt unseres Gedichts bis in alle seine Einzelheiten aus den Werken Konrads von Würzburg zusammensetzen lässt, und ich will nun zeigen wie auch die poetische Erfindung zu der Art dieses Dichters stimmt.

Eine allegorische Personification haben wir auch in 'der Welt Lohn'. Und die Neigung sittliche Begriffe zu personifizieren beobachten wir in Konrads Werken allgemein. So

erscheint im Eingang des Engelhard die Treue, in der Herzmäre die Minne personifiziert. Aber besonders sei auf seine ausführlichste Zeitbetrachtung, das Tanzlied (Bartsch S. 351 ff.), hingewiesen. Hier treten sowol die alten Tugenden wie die neuen Laster sämtlich als Personen auf, die der Dichter sich im Kriege gegeneinander vorstellt.

Das Besondere der poetischen Erfindung in der Klage der Kunst stellt sich in drei Elementen dar:

1) der Versinnbildlichung des Themas an dem äusseren Erscheinen des personifizierten Begriffs;

2) der Durchführung des Themas in prozessualischer Form der Allegorie;

3) der landschaftlichen Einleitung.

Was nun den ersten Punkt betrifft, so finden wir in Konrads Engelhard dasselbe Mittel den Niedergang der alten Treue vor Augen zu führen. Auch hier wird eine glanzvollere Vergangenheit der Aermlichkeit des gegenwärtigen Zustandes gegenübergestellt. Hiess es in unserm Gedicht von der Kunst: *der was ir wât zerbrochen ûze unt inne* 12, 7, so heisst es im Engelhard von der Treue: *ir liehten kleider leider blint durch valschen orden worden sint* 3. Hiess es bei uns von jener: *an fröuden dürre alsam ein strô was si von sender quâle* 14, 1, so lesen wir hier von dieser: *ir varwe garwe siuberlich von swachen sachen trüebet sich* 9.

Dass der Dichter der Klage der Kunst die prozessualische Form mit wirklicher Sachkenntnis durchführt, sahen wir oben. In Konrads von Würzburg Werken aber tritt das juristische Verständnis in solchem Masse hervor, dass Richard Schröder daraus auf einen Lebensberuf des Dichters als Schöffen oder Fürsprecher geschlossen hat.[1] Schröder, der in einer Reihe von Aufsätzen den Spuren alten Rechts in mittelhochdeutschen Gedichten nachgegangen ist,[2] hat denn auch auf Konrad von Würzburg in erster Linie seine Aufmerksamkeit gerichtet. Der Schwanritter, der Trojanerkrieg,

[1] Zeitschrift für deutsche Rechtsgesch. 7, 132.

[2] Zeitschr. für deutsches Alt. 13, 139—161. Zeitschr. f. deutsche Rechtsgesch. 7, 131—143. Zeitschr. für deutsche Philol. 1, 257—274. 2, 302—305.

Silvester, Alexius, Otto, Engelhard, alle diese Werke boten in dieser Beziehung Stoff. Am ergiebigsten erwies sich der Schwanritter. Und dieses Gedicht hat auch für uns hier ein besonderes Interesse. Denn erstens ersehen wir aus ihm deutlich, dass die juristische Schärfe in der Tat ein besonderes Kennzeichen gerade Konrads von Würzburg ist. Dies lehrt der Vergleich, welcher hier mit einer Anzahl anderer Dichter frei steht, die sich an demselben Stoff versucht haben. Wolfram[1] in seinem Parzival 824 ff. kennt weder eine Rechtsfrage überhaupt noch den Zweikampf. Dasselbe ist bei dem Dichter des jüngeren Titurel[1] der Fall. Im Lohengrin,[1] in dem eine andere Rechtsfrage vorliegt, erkennt der Kaiser wie bei Konrad auf gerichtlichen Zweikampf. Doch während bei Konrad dies mit Beachtung aller Regeln des Rechts erst auf Antrag des Klägers und nach Erschöpfung des Instanzenzugs geschieht, gibt der Kaiser im Lohengrin juristisch völlig unmotiviert ohne weiteres seine Entscheidung. Auch Berthold von Holle[2] endlich, der in seinem 'Crane' 2075 ff. einen ähnlichen Erbschaftsstreit wie Konrad im Schwanritter vorführt, behandelt den Gegenstand ganz unjuristisch.

Zweitens aber tritt der Schwanritter in den Kreis unserer Betrachtung, weil auch er eine Gerichtsverhandlung enthält. Der Herzog von Sachsen hat die Herzogin von Brabant und deren Tochter auf Grund seines Intestaterbrechts, aber im Widerspruch mit der letztwilligen Verfügung des Erblassers des Landes beraubt. Dies führt die Herzogin als Klägerin vor das Gericht, das der König in der Pfalz, umgeben von seinen Fürsten, hält. Wie in der Klage der Kunst sind beide Parteien anwesend, und wie dort spielt sich die Handlung an einem Ort und ohne zeitliche Unterbrechung ab. Wie in der Klage der Kunst folgt auf die Rede der Klägerin und die Gegenrede des Angeklagten eine Replik der ersteren, und wie dort verkündet der Richter das Urteil, nachdem es von den Schöffen, hier den Fürsten, gefunden.

Nach weiteren Uebereinstimmungen im Prozessgange

[1] S. R. Schröder Zeitschr. f. deutsch. Alt. 13, 150

[2] S. R. Schröder Zeitschr. f. deutsch. Alt. 13, 153.

der beiden Gedichte zu suchen, ist bei der Verschiedenheit ihres Gegenstandes nicht angebracht. Um so mehr aber verdienen einige Rechtsanschauungen und Ausdrücke, die sich in beiden Gedichten gemeinsam finden, bemerkt zu werden.

Auch im Schwanritter wird auf die göttliche Institution des Richteramts besonders hingewiesen. Der König sagt 512: *sît daz mich got ûf erden zeime rihter hât gezelt*, vgl. damit *got selbe hæte si gesant dâ her ûz himeltrône* Kl. d. K. 6, 1. Als die Herzogin im Schwanritter vor den König tritt, heisst es von ihr 69: *und suochte an im gerihte,* vgl. damit die ersten Worte der Kunst: *ich suoche an dir gerihte* 15, 2. Im Schwanritter wird als die Pflicht des königlichen Richters hervorgehoben: *allez daz verslihten swaz krumbes dinges wære dâ* 270, vgl. damit die Forderung in der Klage der Kunst 15, 3: *durch die vil hôhen êre dîn mîn krumbez dinc verslihte.*[1] Im Schwanritter fleht die Herzogin 306: *sô rihtet mir diz herzeleit*, vgl. damit in der Klage der Kunst 18, 7: *sô rihte dû diz herzeleit.*[2]

Vollkommen aber nun stehen beide Gedichte auf einer Stufe in der künstlerischen Behandlung des Juristischen. Uud dies sei um so mehr hervorgehoben, als sich der Charakter beider Werke nach einer Seite sehr wesentlich unterscheidet. Denn währeud in der Klage der Kunst das juristische Elemeut nur als Mittel der Darstellung dient, so ist im Schwanritter zugleich der Gegenstand des Gedichts selber juristischer Natur. Wie wahrt Konrad gleichwol auch hier den Forderungen der Poesie das Recht?

In der Klage der Kunst war das Hauptinteresse der Schilderung auf die Urteilsfindung verlegt: im Schwanritter nun, wo diese nur juristisches Interesse hat, sehen wir sie völlig hinter die Scene verwiesen. Dass sie stattgehabt hat, merken wir allein daraus, dass sich der König in seiner Urteilsverkündung zweimal auf den gemeinsamen Beschluss der Fürsten bezieht 497. 506 f. Weiteren sachlichen Aus-

[1] Vgl. auch Trojan. 2124 *si* (die Minne) *machet sleht gerihte crump und die krumben sache sleht.*

[2] S. Anmerkungen 18, 7.

einandersetzungen aber geht Konrad aus dem Wege, indem er ein provisorisches Urteil finden lässt, das die eigentliche Rechtsfrage einem späteren ordentlichen Gerichte vorbehält.

Wird so das Juristische auf das richtige Mass zurückgeführt, so lassen sich andrerseits auch in diesem Gedicht neben dem Juristischen überall rein poetische Elemente herauslösen.

Konrad begnügt sich nicht, die beiden gegnerischen Parteien die Rechtsgründe ihrer aufeinanderstossenden Ansprüche entwickeln zu lassen. Wir sehen in dem Herzog zugleich den rücksichtslosen Gewalttäter, der, sich im Besitz der Macht wissend, übermütigen Trotz zur Schau trägt:

swer mir siu erbe wolde
enpflœhen ûz der hende mîn,
er müeste vil gewaltec sîn
über mich naht unde tac.
den kriec, den ich geleisten mac,
den müeste er iemer lîden,
ê daz ich welle mîden
daz reht vil maneger hande,
daz ich hân zeme lande (404—412).

Die Herzogin dagegen ist mit allen rührenden Momenten der Situation ausgestattet. Sie tritt uns als das durch den Tod des Mannes und den Verlust des Landes doppelt hilflose Weib entgegen. Und der momentane Eindruck wird noch erhöht, indem wir an der Hand der Mutter die Tochter sehen, eine Jungfrau:

und hæte si niht grimmen
und ungeschriben smerzen
gehabet an ir herzen
umbe ir liute und umbe ir lant,
sô wære an ir der wunsch bekant
und aller sælden überhort (292—297).

Pocht ihr Gegner auf seine Macht, so weist sie denn nun auf ihre Schwäche hin:

wir sîn zwei kreftelôsiu wîp;
dâ von sô mügen wir niht urlogen
mit eime rîchen herzogen,
der guot hât unde sterke (424—427).

Sie nennt sich und die Tochter selbst *arme frouwen* und wendet sich nicht nur an die Gerechtigkeit, sondern ebenso sehr an das Mitleid des Richters: *lât iuch mîn bitter ungemach erbarmen, herre tugentrîch* 302. *lât mîne tohter unde mich gnâd unde reht beschouwen* 344. *dar an der küner, mîn herre, sol erbermeclichen hiute sehen* 476. *er zeige uns sîn gerihte sleht und sîner gnâden stiure* 482. Wie in der Klage der Kunst, so stellt also der Dichter auch hier zwischen Kläger und Beklagtem einen Contrast auf, der unserer Teilnahme von vornherein eine bestimmte Richtung gibt. Dieses Mittel ist aber hier um so wirkungsvoller, als das Recht für beide Teile gleich zu sprechen scheint. Der Dichter setzt somit neben das objektive Recht ein subjektives, neben das Recht des Gesetzes ein Recht der Empfindung. Das aufschiebende Urteil des Königs aber tut beiden Genüge.

Auch die Urteilsschelte wird nach der poetischen Seite ausgenutzt, indem der Dichter die Wirkung auf die Stimmung der Beteiligten vor Augen führt. Hier das Entsetzen der Herzogin, der ein Blick auf den Gegner die Aussichtslosigkeit des Kampfes klar macht:

er was sô lanc gewahsen
daz er ze risen wart gezelt.
dâ von den strîtbæren helt
nieman getorste dô bestân (596—599).

Dort die Betrübnis des Königs, der, den Pflichten des Amtes gehorchend, nur *mit leide* das Wort nimmt und erst versucht den Herzog umzustimmen:

liez aber anders scheiden
den kriec der herzoge ellenthaft,
daz wolde ich und mîn ritterschaft
verdienen iemer wider in (624—627).

Durch diesen Versuch aber ist der Herzog genötigt, noch einmal und entschiedener seinen Antrag auf Gottesgericht zu wiederholen. Und so wird der entscheidende Moment der Verhandlung auch zum Gipfelpunkt der dichterischen Darstellung erhoben.

Wie vortrefflich endlich ist die Lösung, das Eintreten des Schwanritters, vorbereitet! Die Mutter lässt angstvoll ihre Augen *alumbe swingen*, des Kämpfers harrend, wie der Falke

seiner Nahrung. Aber alles Flehen, alle Tränen sind vergebens. Bis zu diesem Moment hat sich die Tochter zurückgehalten, schweigend hat sie an Allem teilgenommen. Nun aber tritt sie in den Kreis, und so erschütternd klingen ihre Klagen ans Ohr der Umgebung, dass *manec ritter mære* mit ihr in Weinen ausbricht. Aber immer noch regt sich niemand. Jetzt hat sie, an menschlicher Hilfe verzweifelnd, ihre Hoffnung allein noch auf Gott gesetzt:

dô stuont der ritter ûf zehant,
der von dem swanen in daz lant
was gefüeret unde brâht. (739—741).

Wenn wir uns auf die Analyse des Schwanritters etwas ausführlicher eingelassen haben, so ist dies einer Behandlung gegenüber, wie sie Konrad neuerdings in einer Dissertation[1] erfahren hat, gewiss am Platze. Es ist wahr, Konrad gehört nicht zu den Dichtern, die einen umfassenden Stoff einheitlich durchdrungen und gestaltet haben. Er steht auch nicht in jedem Moment seinem Gegenstand mit gleicher Liebe und Aufmerksamkeit gegenüber. Gleichwol hat er in Einzelscenen und Situationen manchmal wirklich Künstlerisches geleistet. Der Schwanritter konnte einen neuen Beleg hierfür bieten: Die Klage der Kunst, die ihm dichterisch gleichsteht, schliesst sich also auch in dieser Beziehung nur dem Charakter Konrads an.

Es bleibt nun noch der Nachweis für die landschaftliche Einleitung. Hier dient uns dasselbe Gedicht Konrads, dessen Eingang ich schon für den ersten Punkt heranzog. Im Engelhard, als der kranke Dietrich im Freien Erholung sucht, also unter völlig veränderten Umständen, treffen wir unsere Gerichtslandschaft mit allen ihren Zügen wieder. Der Mittel-

[1] Van Look 'Der Partonopier Konrads von Würzburg und der Partonopeus de Blois'. Goch 1881. In dem Capitel 'Vergleichung des Partonopier mit dem Partonopeus' S. 17 ff. wäre der Verfasser zu einer intimeren und zugleich gerechteren Würdigung Konrads gelangt, wenn er es als seine Aufgabe betrachtet hätte, eine auf alle Punkte gleichmässig eingehende Prüfung des Verhältnisses zwischen dem deutschen und dem französischen Dichter zu unternehmen. Vgl. übrigens Edw. Schröder in der deutsch. Literaturz. 1881. Sp. 1813 f.

punkt der Handlung wird als ein Platz unter einem schattigen Baum geschildert, der an kühlem Quell steht; die Umgebung als ein von einem Bach durchrieselter Plan, und auch der Blumenreichtum in der Nähe des Wassers wird hervorgehoben. In der Klage der Kunst heisst es 2, 7: *der meie het dâ wol sîn gras geræset und geblüemet;* im Engelhard 5326: *der liehte süeze meie was komen dô mit sîner maht.* In der Klage der Kunst schildert der Dichter Str. 3:

dar obe stuont ein schatehuot
gewünschet wol nâch prîse.
man sach dâ lachen wîze bluot
ûf dem grüenen rîse
(des man ze winter niht entuot
bî dem vil kalten îse[1],
dâ sâzen vogel ûfe guot
und sungen süeze wîse.

Im Engelhard 5330:

ûz grüenem loube glesten
sach man die snêwîze bluot.
diu was des brunnen schatehuot
und hæten sich gehûset drîn
diu wilden waltvogellîn
vor der hitze durch gemach . . .
ir niuwen sumerwîse
erklancten si dar under.

Die beiden Gedichte treffen also selbst in der Metapher *schatehuot* zusammen, die in diesem Sinne bei keinem Dichter ausser Konrad belegt ist. Auch für die andre Metapher *dach* finden wir Engelh. 5336 einen entsprechenden Ausdruck in *überdach.*

Halten wir uns alle diese vielfachen und sich aus so verschiedenen Werken Konrads bietenden Parallelen gegenwärtig, so werden wir auch ohne den Titel der Handschrift dahin gebracht, in dem *Kuonze* unseres Gedichts keinen anderen als Konrad von Würzburg zu erkennen. Führt sich ja dieser Dichter zudem auch in dem Tanzliede (Bartsch S. 355) unter der Namensform *Kuonze* ein. Gleichwol nun ist die Autorschaft Konrads von Würzburg in Bezug auf 'die Klage der Kunst' bestritten worden. Schon Wilhelm Grimm 'Zur Geschichte des Reimes' S. 87 zweifelt die Echtheit

des Gedichts an. Ganz entschieden aber weist sie Wilhelm Wackernagel zurück.

Zuerst in seiner Litteraturgeschichte § 43, 89. Dann in Pfeiffers Germania 3, 262: '... dennoch fahre ich fort und behaupte noch wie schon in meiner Litt.-Gesch. S. 114, dass auch über dem *getichte von vnmiltickeit gein kuenstrichen leuten* (Bl. 253ᵇ—255) der Name *meister Conrades von Wirtzburg* ein grober Irrtum des Würzburger Schreibers ist und ein noch gröberer Irrtum v. d. Hagens in seinen Minnes. 3, 334 ff. diese Ueberschrift zu wiederholen.' So spricht sich Wackernagel aus, nachdem bereits die Ausgabe des Engelhard erschienen war, in der das Gedicht ohne Bedenken als Werk Konrads behandelt wird. Leider hat uns Wackernagel weder in der Germania noch in der Litteraturgeschichte noch anderswo die Gründe genannt, welche ihn bei seiner Ansicht geleitet haben. Ja wir wissen nicht einmal, wie er sich zu den Aenderungen Haupts stellt, die dieser in dem Gedicht vorgenommen hat, wo es sich den Gesetzen Konrads nicht fügte.

So wird es denn nun meine Aufgabe sein, aus der Sprache, der künstlerischen Technik und dem Stil unsers Gedichts zu zeigen, wie weit bestätigt oder widerlegt wird, was uns die Betrachtung seines Inhalts und der poetischen Erfindung ergeben zu haben schien.

Ueber die Sprache darf ich kurz hinweggehen, da nur die 2. Singularis auf -s in *teiles* und *heiles* 25, 6. 8 und die Synkope *gedruht* 11, 7 zu einer Bemerkung Anlass bietet.

Für die 2. Singularis auf -s lässt sich aus Konrad — wenn ich nichts übersehen habe — nur noch *sîs* (*: amîs*) Parton. 15016 neben *sîst : gîst* Parton. 8191, *sîst : lîst* Silv. 5101 anführen.

Statt *gedruht* findet sich in andern Werken Konrads nur *gedrücket* z. B. Trojan. 2269. 6388. 6393. 22002. 29324. 30889; ebenso heisst es stets *verdrücket* z. B. Trojan. 8281. 18062, 18324; *gezücket* Trojan. 6394. 17128. 18061; *entzücket* Trojan. 22623 u. s. w. Aber dass sich gerade in diesen Fällen die Synkope nicht belegen lässt, beruht wol auf Zufall, da Konrad sonst die vollere und kürzere Participialform vielfach

nebeneinander gebraucht. Wir finden z. B. *bedecket* Trojan. 17403. Parton. 2641. 16200. 18776. Turnei 311 und *bedaht* Trojan. 38398. Parton. 5172. Turnei 514; *verdecket* Parton. 5200. 6025. Turnei 375 und *verdaht* Turnei 1038. Trojan. 39618; *gestecket* Trojan. 17404 und *gestaht* Parton. 5171; *verwürket* Parton. 8331. 8853. 9199. 9289. 10927. Otto 421. 455 und *verworht* Parton. 8378. 15575; *gewürket* Trojan. 3017. 12728. 17620 und *geworht* Trojan. 17624. 38139. 39317. Parton. 1030; *gesendet* Trojan. 23071. 27442. 28426. 35221 und *gesant* Trojan. 18013. 25323. 27648. 27540; *besendet* Trojan. 13377. 17343. 24545 und *besant* Parton. 5016; *gewendet* Parton. 6691. 9269 und *gewant* Parton. 1861. 5614; *geschendet* Parton. 9270. 8009 und *geschant* Parton. 6194. 8200; *verswendet* Trojan. 39222 und *verswant* Trojan. 31726; *gepfendet* Trojan. 17070 und *gepfant* Trojan. 18946; *enzündet* Trojan. 11319. 14699. 20342 und *enzunt* Trojan. 7677. 8549. 12621. 15970; *gezündet* Trojan. 26255 und *gezunt* Trojan. 38600; *ermürdet* Trojan. 13171 und *ermurt* Trojan. 14464; *gegürtet* Trojan. 39660. Parton. 14442 und *gegurt* Trojan. 34884. 35110; *begürtet* Trojan. 32832 und *begurt* Parton. 15852; *gehürtet* Trojan. 32831 und *gehurt* Trojan. 34883. 35109; *behüetet* Trojan. 20956 und *behuot* Trojan. 19078. 19491. 30152; *bereitet* Trojan. 39663. Parton. 3977 und *bereit* Trojan. 19078; *gestellet* Trojan. 12403. 15197. 16151. 18887 und *gestalt* Trojan. 16908. 21757. 27653. 36938; *gevellet* Trojan. 12404. 33551. 35997 und *gevalt* Trojan. 35515; *genennet* Trojan. 24887. 26987. 29934. 30369 und *genant* Trojan. 30374. 30614. 32112. 34668; *erkennet* Trojan. 24888. 26021. 26988. 27565 und *erkant* Trojan. 30120. 30373. 34667. 35931; *bekennet* Trojan. 18134. 37920. Parton. 10227 und *bekant* Trojan. 26265. Parton. 12867; *gerennet* Trojan. 31656. 35968. und *gerant* Trojan. 31081. 35860. 36046; *entrennet* Trojan. 32269. 39728 und *entrant* Trojan. 35541; *enbrennet* Trojan. 22889. 23540. 28570 und *enbrant* Trojan. 28395. 32215. 35932; *versperret* Parton. 9432 und *verspart* Trojan. 38648; *geküsset* Trojan. 20815. 20826. 21275 und *gekust* Trojan. 20812. 22004. 22907; *erlœset* Trojan. 35911. 36275 und *erlôst* Trojan. 24326. 28468. 35579.

Demnach kann *gedruht* neben *gedrücket* nicht gegen die Autorschaft Konrads entscheiden. Wenn aber Konrad in diesem wie in dem andern Falle in der Klage der Kunst zu Formen greift, die ihm nicht gewöhnlich sind, so erklärt sich dies hinreichend daraus, dass er in diesem Gedicht immer viermal einen gleichen Reim finden musste.[1]

Die den Versgesetzen, die Haupt an Konrad beobachtet hat, widersprechenden Fälle sind sämtlich leicht und gewöhnlich schon aus andern Gründen zu ändern. So der Hiatus 1, 2. 26, 3. 30, 3. Apokope des tonlosen *e* vor anlautendem Consonanten 19, 2. 21, 1. 21, 6. Synkope des tonlosen *e* vor auslautendem Consonanten 1, 6. 4, 6. Alle diese Stellen hat bereits Haupt bemerkt und meistens glücklich beseitigt.

Nur eine Strophe macht unüberwindliche Schwierigkeit. Es ist die dreizehnte. Hier begegnet Vers 4 : 6 eine auffällige Bindung, die sich allerdings aus dem vierfachen Reime genügend erklärt; Vers 6 ein Hiatus; und zu diesen Unregelmässigkeiten gesellt sich noch drittens Vers 5 ein *ἀπὸ κοινοῦ*.

Haupt nun will Vers 5 ohne *ἀπὸ κοινοῦ* auskommen (zu Engelh. S. 237). Aber ohne Zwang ist dies wol kaum möglich. Den übrigen Teil der Strophe hält er für verderbt und sucht Sinn und Form zu bessern, indem er für die letzten Zeilen vorschlägt: — *was, sô sêre iezuo zeslizzen dâ liehte borten als ein glas ê ûz vil schône glizzen.* Doch fordert der Sinn keine Aenderuug. Denn ohne Zweifel hat Docen Mus. 1, 67 mit der Erklärung das Richtige getroffen, die Haupt 'als wunderlich' bei Seite schiebt. Unter *liehte borten* sind 'die durchscheinenden Stellen des Nackten' zu verstehen d. i. die weisse Haut, die wie glänzende Borten streifenweis durch die Schlitzen des zerrisseuen Kleides hervorschimmert. *sô sêre iezuo* für den Hiatus schliesst sich graphisch sehr hübsch an die Ueberlieferung, bürdet aber dem Dichter eine schwer erträgliche Tautologie auf. Besser möchte passen: *zerzerret und zerrizzen*. Könnte man den Hiatus also auch auf diese Weise fortschaffen, so lasse ich gleichwol dahingestellt, wie

[1] Ueber andre Doppelformen bei Konrad s. Steinmeyer in der Zeitschr. f. deutsch. Alt. 19, 233.



weit er hier begründeten Anstoss gibt: denn es wird sich zeigen, dass die Echtheit der Strophe überhaupt anzuzweifeln ist.

Der Gedanke Vers 7 ff. erinnert an Parzival 257, 8, wo es von Jeschute heisst: *ouch heten die este und etslich dorn ir hemde zerfüeret: swa'z mit zerren was gerüeret, dâ saher vil der stricke; dar unde liehte blicke, ir hût noch wîzer denn ein swan.* Unsers Dichters *liehte borten* klingen an Wolframs *liehte blicke* an und *zerzerret* — wenn so für *so sere ir* gelesen werden muss — an *mit zerren was gerüeret.* Paul 'Gab es eine mhd. Schriftsprache' S. 8 behauptet von Wolfram: 'Wiewol er Hartmanns Gedichte gekannt hat, wird sich doch keinerlei Nachahmung in Stil und Redewendungen nachweisen lassen.' Dennoch, glaube ich, wird mau in der eben angezogenen Stelle Wolframs Vorbild im Erec 322—41 suchen dürfen, vgl. besonders 327: *dar under was ir hemde sal und ouch zebrochen eteswâ : sô schein diu lîch dâ durch wîz alsam ein swan.* Allen drei Dichtern nun schwebt der Contrast zwischen körperlicher Schönheit und äusserer Dürftigkeit vor. Aber anstatt des ausgeführten Vergleichs bei Hartmann und Wolfram findet sich in unsrer Strophe nur Andeutung des Bildes durch eine Metapher, anstatt der selbständigen Ausmalung nur beiläufige Erwähnung am Ende der Strophe in einem Nebensatze — kurz wir haben den Eindruck einer flüchtig auftauchenden Reminiscenz, die für den Hörer schwer verständlich bleibt, wenn er die Anspielung nicht kennt. Diese dunkel andeutende Redeweise eint sich nicht allein wenig mit dem an Konrad bekannten Stilcharakter, sie fällt auch aus der behaglichen Breite dieses Gedichts. So spontan nun aber der Gedanke in der Darstellung auftritt, ebenso schnell müsste er dem Dichter ans dem Gedächtnis geschwunden sein. Denn schon die unmittelbar folgenden Verse führen uns auf eine direkt widersprechende Vorstellung. Oder muss sich mit den Worten *an fröuden dürre alsam ein strô was si von sender quâle* etc. der Phantasie des Lesers nicht unwillkürlich das Bild einer abgohärmten Erscheinung aufdrängen?

Aber auch der erste Teil der Strophe vereint sich nicht

mit der folgenden. Denn nachdem der Dichter in der 13. Strophe den traurigen Zustand der Kunst beschrieben und in Ansehung dessen die Reflexion angestellt hat: *ob si an fröuden sît genas,* kann er nicht 14, 1 wie eine neue Tatsache erzählen: *an fröuden dürre alsam ein strô was si.* Man müsste ihm denn die Geschmacklosigkeit zutrauen, in zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Strophen beidemal am Beginn dieselbe Tatsache mit anklingenden Worten zu erzählen. Die Worte 14, 1. 2 könnten ihre Stelle nur in bestimmter Beziehung zu 13, 1. 2 haben, etwa in der Gedankenverbindung: 'ob ihr später das Glück günstiger war, weiss ich nicht: jetzt wenigstens hatte sie das Glück ganz verlassen.' Aber dieser Gegensatz ist schon durch 13, 3 ff. vorweggenommen!

Nicht nur den Zusammenhang an dieser Stelle unterbricht die Strophe, auch mit dem Ganzen steht sie nicht in Einklang. Der Dichter will im Folgenden über eine Versammlung der Tugenden berichten, in der ein für die Zukunft der Kunst wichtiger Entscheid getroffen wird. Schlecht also würde er diesen Bericht mit dem Bekenntnis eröffnen, dass er über die Zukunft der Kunst nichts zu sagen wisse. Ferner aber klingt aus 13, 1. 2 ein Zweifel, als ob der Dichter von der Zukunft nichts erhoffe. Nun gibt das Urteil der Tugenden allerdings keine positive Bürgschaft, es verdammt nur die Feinde der Kunst. Aber wozu tritt der Dichter als Verkünder auf, wenn er nicht siegesfrohe Hoffnung für die Kunst erwecken will? Ich meine, nicht e r konnte in dieser Weise die guten Folgen des Urteils bezweifeln, — wol aber ein Späterer, der noch nichts von einer günstigen Wirkung empfunden hatte. Ihm mag, als er von der vergangenen traurigen Lage der Kunst las, seine eigene Situation die bitter ironische Bemerkung in den Mund gegeben haben: *ob si an fröuden sît genas, daz kan ich lützel wizzen*, d. h. 'ich habe noch wenig von einer Besserung verspürt.' Er nahm also das *an fröuden dürre* 14, 1 auf: und so erklärt sich auch der gleichartige Anfang zweier aufeinanderfolgenden Strophen.

Ist es mir aber hiermit gelungen, die Unechtheit der Strophe nachzuweisen, so erledigen sich alle Bedenken, die aus

Gründen der Technik gegen die Autorschaft Konrads erhoben werden können.

Ich gehe also nunmehr zu der Betrachtung des Stils über.

Die Fülle an Synonymen, die die Sprache Konrads so sehr auszeichnet, ist auch ein hervortretender Zug unseres Gedichts. Wir finden nebeneinander *stroum* 1, 8; *bach* 4, 3. — *üemet* 2, 2; *gras* 2, 7. — *velt* 2, 3; *plân* 2, 5; *brüel* 4. 8. — *boum* 1, 6; *schatehuot* 3, 1; *dach* 4, 5. — *lachen* 3, 3; *smieren* 10, 8. — *luogen* 8, 4; *zwieren* 10, 6. — *künstelôs* 16, 8; *âne fuoge* 17, 3 u. a. Die schlechte Dichtung wird bezeichnet durch *gengiu gâbe* 17, 6. 24, 1; *merz* 24, 6; *erze* 24, 8; *veilez* 25, 4. Die Vernachlässigung der guten durch: *vâren* 15, 7; *ungenædec sîn* 16, 3; *versmâhen* 17, 2; *swære sîn* 19, 3; *der Sælden tür besliezen* 22, 7; *niht minnen* 30, 4; *niht triuten* 31, 4; *wandelbære sîn* 32, 8. Für das Erscheinen der Tugenden hat der Dichter die Ausdrücke *wol bekleit* 9, 3; *in wünneclicher wæte* 9, 6; *nâch wunsche wol gezieret* 10, 4; *wol bereit* 9, 7; *gerœte guot* 9, 8; *mit gewinne* 12, 6; ferner *frî vor missetæte* 9, 2; *frî vor itewîze* 11, 2; *ân alle missetât* 12, 1; *reinez tugentvaz* 5, 7. Ganz besonders auffallend macht sich der Sprachreichtum in den Bezeichnungen für die elende Situation der Kunst geltend; in den wenigen Strophen der Klägerin finden wir den Begriff achtmal ausgedrückt, durch *krumbez dinc* 15, 4; *leit* 15, 5; *ungeschiht* 15, 6; *armekeit* 16, 6; *kumber* 17, 8; *arebeit* 18, 1; *sorge* 18, 3; *herzeleit* 18, 7. Dazu kommt *quâle* 14, 2; *swære* 32, 4. Das Schwelgen aber gerade in Ausdrücken des Affekts ist auch für Konrad besonders bezeichnend. Einige Beispiele aus Engelhard sollen lehren, wie er bei gebotener Gelegenheit jedesmal seine ganze Rüstkammer eröffnet. Für Engeltruts Liebespein finden wir die Worte *smerze* 1729. *jâmer* 1732. *quâle* 1734. *trûren* 1742. *leit* 1742. *nôt* 1744. *ungemach* 1747. *swære* 1749. *pîn* 1755. *klage* 1774. *ungehaben* 1782. *herzeleit* 1837. Für Engelhards: *nôt* 1930. *smerze* 1933. *trûren* 1937. *leit* 1937. *arebeit* 1938. *sorge* 1941. angest 1943. *klage* 1945. *ungemach* 1953. Und später bei seinem Geständnis gegen Engeltrut: *jâmer* 2027. *smerze* 2027. *nôt* 2039.

*leit* 2046. *arebeit* 2049. *swære* 2051. *sorge* 2053. *ungemach* 2063. Dietrichs Siechtum wird bezeichnet mit: *ungemüete* 5140. *leit* 5143. *ungemach* 5170. *schade* 5172. *swære* 5186. *smerze* 5187. *arebeit* 5207. *herzeleit* 5208. *ungehabe* 5209. *nôt* 5211. In seinen Klagemonologen mit: *leit* 5370. *sorge* 5371. *armez leben* 5398. *jâmer* 5404. *kumber* 5405. *krankiu wirde* 5414. *plâge* 5511. *nôt* 5514. *swære* 5543. *ungeschiht* 5547.

Der Dichter der Allegorie liebt es, die einzelnen Personen unter wechselnden Bezeichnungen aufzuführen. So heisst die Gerechtigkeit: *werdiu frouwe* 5, 1. *küniginne* 12, 2. 14, 5. *vil ûz erweltiu künigîn* 15, 1. *frouwe hêre* 18, 6. *frouwe* 20, 2. *rihtærinne* 30, 2; der Adel: *herren, ritter, knehte* 21, 6. *dienestman* der Milde 28, 4. *rîche herren* 32, 5. Wie weit Konrad in dieser Beziehung unter Umständen geht, kann wiederum ein Beispiel aus Engelhard klar machen. Engeltrut tritt hier auf als: *diu reine und diu vil guote* 877. *diu selbe gar liutsælige, diu keines wandels mælige* 883. *diu vil rehte kluoge* 887. *diu vil zarte und diu vil lobes reine* 896. *diu maget wol geborn* 916. *diu sælden rîche* 973. *diu süeze und diu guote, diu werde hôchgemuote* 1001. *diu klâre und diu reine* 1020. *diu vil stæte* 1022. *diu schœne* 1033. *diu maget Engeltrût* 1054. *diu maget* 1068. *diu süeze Engeltrût* 1087. *diu süeze tugentrîche* 1148. *si vil lobes reine* 1160. *diu schœne* 1168. *diu lobesame* 1185. *diu schœne* 1189. *diu tugenthêre* 1192. *diu maget* 1226. *diu schœne* 1228.[1]

Die an Konrad bekannte Neigung für gepaarte Ausdrücke ist in unserm Gedicht durch folgende Fälle belegt: *an leben unde an künne* 5, 2. *ze hove und in dem schalle* 16, 4. *diu lûter und diu wîze* 11, 6. *diu lûter und diu blide* 29, 6. *hövesch unde kluoc* 30, 3. *gezieret und gesüemet* 2, 4. *geræset und geblüemet* 2, 8. *si gibt ir unde lîhet* 20, 8. *vil schiere und vil gereite* 27, 4. *ûze unt inne* 12, 8. Für einzelne dieser Verbindungen bietet Konrad direkte Parallelen,

[1] Gegen alle Gewohnheit Konrads heisst die Tochter der Herzogin Schwanritter 674. 678 zweimal hintereinander *diu schœne*. Hier ist jedesfalls das zweite Mal ein anderes Attribut, etwa *glanze*, oder auch ein Substantiv wie *maget* einzusetzen.

vgl. *geblüemet und geræset* Engelh. 478. Trojan. 16194. 35912. Parton. 3646. Silv. 68. 835. gold. Sehm. 618. *ir blüement unde ir ræsent* Trojan. 24478. *blüemen unde ræsen* Lieder 1, 231. *flôrieren unde ræsen* gold. Schm. 1226. *lûter unde wîz* Engelh. 3005. Trojan. 19368. *schier unde reit* Parton. 6604.

Für Parallelismus der Gedanken, den Konrad ebenfalls bis zum Uebermass verwendet, lassen sieh aus unserm kleinen Gediehte nicht weniger als dreizehn Beispiele aufstellen. Wie geläufig unserm Diehter diese Redeweise ist, erhellt am besten aus der Mannigfaltigkeit der Formen, in denen sie auftritt. Wir finden synonymen Parallelismus und köunen unterseheiden

1) einteiligen oder solehen, in dem nur ein Teil des parallelen Gefüges doppelt ausgedrüekt ist: *mîn hant diu nimt ir guoten war, si gibt ir unde lîhet* 20, 7.

2) zweiteiligen a) mit entspreehender Stellung der Teile: *ich bin verdorben als ein mist, sam bitter als ein galle* 16, 1; so 27, 5. = 27, 6; 29, 3 = 29, 4; 29, 5 f. = 29, 7 f. b) mit ehiastischer Stellung: *die viere wâren wol bereit, vil guot was ir geræte* 9, 7. *swer rehte kunst niht minne . . den lât mit ungewinne hie leben* 30, 4 = *er sî iu swære alsam ein blî, swer rehte kunst niht triute* 31, 3.

Wir finden ferner antithetischen Parallelismus: einteiligen: *vor Kunst ich guotes niht enspar . . mîn hant diu nimt ir guoten war* 20, 5. Mehrteiligen: in entsprechender Stellung: *swer kunst in sînem herzen hât, den kan si wol versmâhen; swer abe dâ âne fuoge stât, dem wil si balde nâhen* 17, 1. Chiastiseh: *si wil daz manic süezer list in armekeit nû valle und machet rîche in kurzer frist die künstelôsen alle* 16, 5. Dass aueh 24, 1 f. als zweites Glied eines antithetisehen Gefüges zu nehmen ist, wurde oben gezeigt.

In dem parallelen Gefüge 30, 4 ist das zweite Glied von dem ersten dureh einen dazwisehentretenden Satz 31, 1 f. getrennt; 20, 5 haben wir dreifaehen Parallelismus, denn dem ersten Gliede folgen zwei antithetisehe Glieder 20, 7. 8. — 16, 5 aber haben wir vierfaehen Parallelismus, denn dem ersten Gefüge 16, 5—8 entspricht noeh ein zweites 17, 1—4.

Konrads Stil charakterisiert neben solchem Reichtum der Sprache eine auffallende Breite der Darstellung.

Es ist daher ungemein bezeichnend, wie in der Einleitung unsres Gedichts die Breite ein Mittel wird, den märchenhaften Charakter desselben auch durch die Art des Vortrags zur Wirkung zu bringen. Jedes Moment der Schilderung wird einzeln ausgeführt. In besonderen Versen vernehmen wir 2, 1 f. von dem *üemet*; 2, 3 f. von dem *velt* um den Quell. Und wieder in besonderen Versen werden an dem Feld 2, 7 f. das Gras; 3, 1 f. der *schatehuot*, an dem *schatehuot* 3, 3 f. die Blüten; 3, 7 f. die Vögel hervorgekehrt. Ebenso wird bei der Gerechtigkeit Eigenschaft für Eigenschaft behandelt: die vornehme Geburt 5, 1 f.; ihre Weisheit 5, 3 f.; ihre Schönheit 5, 5 f.; ihre Tugend 5, 7 f.; ihre göttliche Sendung 6. 1 f.

Um die Bedeutsamkeit des Platzes am Quell ins Licht zu setzen, scheut er nicht das Mittel der Wiederholung. Er berichtet 1, 5: *ouch vant ich einen brunnen kalt dâ under grüenem boume, der eine mülen mit gewalt wol tribe an sînem stroume*, und nach der landschaftlichen Abschweifung erzählt er 4, 1 von neuem: *nû hœret wie mir dô geschach bî disem brunnen küele, des vil wünneclicher bach wol kerne hiute müele.*

Durch behäbige Phrasen, die die einzelnen Tatsachen einleiten, wird das Gefühl wach gehalten, dass es sich bei dieser wundersamen Begebenheit um ein Selbsterlebnis des Dichters handelt. Er bewegt sich fortwährend in Wendungen wie *dâ sach ich* 1, 3. *man sach* 4, 7. *man sach dâ* 3, 3. *ouch vant ich* 1, 5. 9, 5. *ich vant dâ bî* 10, 3. *des ich begonde luogen* 8, 4. *wart von mir vil gezwieret* 10, 6. *ich vant geschriben* 8, 6. 6, 5. *daz las ich dâ* 6, 8. *ich nie gelas* 2, 5.

Der Dichter unterbricht auch die Erzählung: um die Spannung seiner Hörer zu reizen: *nû hœret wie mir dô geschach* 4, 1. *ir namen ich iu nennen wil* 8, 5; um ihre Gläubigkeit in Anspruch zu nehmen: *zwâre, geloubet daz* 5, 5. *Frou Wârheit mich nicht liegen lât, daz wizzet sicherlîche* 7, 1.

Und auch sonst macht sich seine Persönlichkeit ungestört geltend. Das Auftreten der Gerechtigkeit gibt ihm

Anlass, seine Teilnahme auszudrücken: *daz ir got liebes günne!* 5, 8; ihre göttliche Sendung, eine moralische Reflexion anzuknüpfen: *dar inne fröude wirt erkant der tugende sîn ze lône* 6, 3; der Gesang der Vögel, einen scherzhaften Hinweis — auf die gegenwärtige Jahreszeit? — anzubringen: *des man ze winter niht entuot bî dem vil kalten îse* 3, 5.

Die Breite lässt sich weiter im einzelnen Ausdruck verfolgen.

Die Substantiva werden gern mit Epitheten versehen, und diese sind gewöhnlich recht allgemeiner Natur wie *vogel guot* 3, 7. *süeziu wîse* 3, 8. *wünneclicher bach* 4, 3. *schœnez dach* 4, 5. *werdiu frouwe* 5, 1. *reinez tugentvaz* 5, 7. *liehtiu wât* 7, 3. *rîchiu krône* 8, 2 etc. Ganz besonders beliebt erscheint *hôch*. Wir lesen: *hôher wunne spil* 8, 3. *hôher rât* 12, 3. *hôhiu êre* 15, 3. *hôhiu kür* 22, 1. *hôhez ambet* 28, 2. *hôher prîs* 29, 5. Selbst pleonastisch steht das Beiwort nicht selten. So finden wir zu *îs* 3, 6 *kalt*; zu *boum* 1, 6; *üemet* 2, 2; *rîs* 3, 4 *grüene* gesetzt. Wir lesen: *herzeclicher flîz* 11, 8; *edeliu tugent* 12, 5; *sendiu quâle* 14, 2; *scharpfer strâl* 14, 4; *valschiu missetât* 17, 5; *smæhiu drô* 26, 5.

Bei Konrad ist die Neigung, substantivische Begriffe mit Epitheten zu versehen, zu vollkommener Manier geworden, und wir treffen ein ähnliches Register allgemeiner Bezeichnungen, wie uns in unserm Gedicht aufstiess. So werden im Engelhard mit Vorliebe Beiwörter gebraucht wie *wert* 43. 252. 289. 321. 471. 610. 682. 763; *ûz erwelt* 499. 556. 828. 893; *reine* 282. 381. 501. 710. 774. 775; *süeze* 51. 327. 395. 534. 610. 710. 786. 980; *wünneclich* 98. 337. 767. 964 u. s. f. Und gerade wie in der Klage der Kunst ragen vor allen anderen Verbindungen mit *hôch* hervor, vgl. 181. 235. 250. 268. 272. 279. 359. 534. 548. 653. 663. 687. 726. 733. 741. 807. 860. 925. Von Pleonasmen aber vergleichen sich: *heizez fiur* Engelh. 4845 und *kaltez îs* Kl. d. K. 3, 6; *scharpfez swert* Engelh. 2714 und *scharpfer strâl* Kl. d. K. 14, 4. Auch im Engelhard ist mit Vorliebe *grüene* in diesem Sinne verwandt. Es verbindet sich mit *gras* 2592. *krût* 3131. *loup* 5330. *klê* 5347. *velt* 2477. *plân* 2422. 2527 u. a. Als andre Verbindungen pleonastischen oder dem ähnlichen Cha-

rakters begegnen im Engelhard: *harter stein* 2595. *harter stahel* 4932. *liehtiu sunne* 2604. *liehter glast* 2726. *spiegel* 5321. *topazîon* 3024. *karfunkelstein* 5304. *tiurez golt* 2538. *heizer trahen* 5834. *heilec paradîs* 2647. *engel* 6176. *smæhelicher spot* 3694. *grimmer* oder *bitterlicher tôt* 4398. 5569. 5884. Sehr gewöhnlich ist das selbstverständliche Epitheton bei Wörtern des Affekts. So tritt zu *sêr* — *trüebe* 3184, zu *arebeit* — *sende* 2238. zu *leit* — *trüebe* 3318. 5143. *sende* 1742, zu *smerze* — *kumberlich* 2385. *grimme* 6210, zu *swære* — *kumberlich* 2170. *grimme* 5293, zu *herzeleit* — *klegelich* 1837. *grimme* 5738, zu *nôt* — *sende* 1233. 1796. 2039. *klegelich* 5211. *grimme* 2125. 2184 etc.

Konrad nun vermeidet den einfachen substantivischen Begriff bemerkenswert häufig auch dadurch, dass er ihn von einem andern Substantiv, den wir den umschreibenden Begriff nennen können, abhängig macht. Und auch dieses umschreibende Wort bringt gern wie das Epitheton ein ganz allgemeines oder nur begriffsteigerndes Merkmal. So lesen wir im Engelhard: *nâch mîner hôhen lêre site* 359. *durch ganzer wirde kraft* 2357. 2459. *mit stæter kraft inneclicher friuntschaft* 1245. *mit ganzer triuwen krefte* 788. *sô reiner triuwe pfliht* 800. *durch sîner hôhen triuwen art* 6204. *ganzer sælden kraft* 2555. *hôher sælde ein wunder* 235. *aller sælden ursprinc* 500. *gelückes bilde* 5641. *in hôher wunne leben* 2236. *leides gunst* 5370. *lange wernder sorgen pfliht* 5371. *in der wâge pfliht* 4798. *an der minne werken* 3249. *ritters name* 291. *der fürsten künne* 870.

Gern werden Zeit- oder Raumbegriffe zu solchen umschreibenden Worten verwandt: *mîner jâre frist* 4328. *mîner tage frist* 6074. *in des landes umberinc* 3533. *in sînes landes kreizen* 1534. *des landes kreiz* 4616. *in des hoves rinc* 3970. *vor der helle grunde* 5571. *der wege mâze* 386. *der reise mâze* 4560. *in sînes edeln herzen grunt* 2143. Mit bestimmterer Vorstellung: *biz ûf dînes endes tac* 5757. *ûf des werdes anger* 5597. *ze gotes himeltrône* 5480. *in des küneges hove* 4487. *mîns herren hof* 3843. *ûz ir vater hûse* 927. *bî der liute wenden* 130. *an mîner frouwen sîten* 4504. Oder körperliche und geistige Begriffe: *Engelhartes lîp* 281.

*nâch des mannes lîbe* 906. *eines mannes lîp* 990. *eins werden mannes lîp* 912. *von zweier manne lîben* 6430. *mînes friundes lîp* 3604. *sîner zweier kinde leben* 5465. *dîner kinde leben* 6325. *für gotes angesihte* 5999. *Dieteriches aneblic* 1704. *maneges gernden munt* 2861. *sîner kinde bluot* 6218. *al mîns herzen âder* 2313. *ir aller sin* 1662. *vil maneges sin* 4889.

Charakterisierende Merkmale erkennen wir in: *der helle gluot* 6312. *fiures glanz* 2595. *des fiures blic* 4877. *der sunnen glanz* 5407. *vür der sunnen blicke* 5318. *vil manegen doners blic* 4080. *ir spilende ougen blicke* 946. *der bluomen schîn* 2664. *mit gotes helfe* 1131. *in gotes huote* 388. *gotes geist* 6216. *durch ganzer werdekeite solt* 2505. *ûf sîner hôhen triuwe pfant* 4199. *sîner hôhen triuwe pfant* 4651. *der flühte spor* 5198. *nâch wîser liute kür* 5984.

Durch die bestimmte Situation gegeben erscheinen: *durch valscher liute ræte* 8. *nâch zweier manne minnen* 1152. *nâch Engelhartes minne* 1707. *von Engelhartes schulden* 1731. *vor mînes vater zorne* 3379. *um sînes lieben vater tôt* 1383. *durch sîner kinde smerzen* 6358. *ûf dîner kinde schaden* 6049. *von sîner sühte mâsen* 6467.

Bereits in dem umschriebenen Begriffe liegende Merkmale enthalten: *in süezer stimme dône* 395. 752. *von sîner stimme galme* 6014. *sterbens nôt* 809. *sô ganzer wirde ruom* 1524. *des bruches klac* 4815. *ân aller sorgen pîn* 5117. *dirre sühte swære* 5853. *ûf ir endes zil* 629.

Durch Epitheton und Umschreibung ist die Bestimmung ausgedrückt in: *ûz erwelter manne prîs* 893.

Anstatt durch den eigentlichen Begriff umschreibt Konrad auch gern durch metaphorischen Ausdruck. Allgemeine Bezeichnungen geben: *ganzer triuwen hort* 195. 5102. 5837. *hôher triuwen hort* 6449. *manicvalter sælden hort* 6449. *ganzer freuden hort* 2890. *stæter freuden hort* 732. *daz lebende wunnen spil* 881. *minnespil* 2932. *ûf der Minnen spil* 2963. *in der süezen minne spil* 3527. *der ôren und der ougen spil* 5342. *grôzer êren schîn* 6448. *ir lobes trüeben schîn* 144. *mînes herzen schîn* 4136. *ze tiuscher worte schîne* 6494. *in tiuscher worte schîne* 211. *ein krône ob allen*

*frouwen* 872. *der êren querder* 1656. *lobes gar ein angel* 1657. *dîner tugent zins* 6008.

Auch hier werden gern Raumbezeichnungen gebraucht: *der Êren büne* 230. *der Êren klûse* 928. *der êren schrîn* 2500. *hôher tugende ein klûse* 2501. *sô rîcher tugent lade* 5716. *in der Triuwen klûse* 6295. *in der Sorgen forste* 1941. *in strenger sorgen bande* 6133. *in des leides wâge* 2119. *zuo der freuden stade* 2121. *durch sîner freude mitte* 5559. *aller sælden überdach* 454. *unz ûf der sêle grunt* 2034.

Auf speziellere Merkmale beziehen sich: *der veigen miselsühte schimel* 5997. *der wâren minne gluot* 6217. *mit hôher minne stricke* 807. *in der süezen Minnen stric* 1919. *der minne bürde* 1740. *der strengen minne siechtage* 2242. *der minne strît* 3274. *des wilden fiures melm* 4933. *der Sælden schîbe* 4400. *der sælden honicseim* 5138. *der sorgen ezzich* 2117. *mîner sorgen bürde* 2053. *in des zornes fiure* 3550. *des grimmen Tôdes krampf* 4054. *ein windes brût* 4771.

Aus der bestimmten Situation erklären sich: *der sorgen schûr* 5401, eine Wendung, die durch den vorhergehenden Vergleich *reht als der wilde donerslac* veranlasst ist; und ebenso knüpft der *Triuwen zunge* 63 an das vorhergehende Bild. 3262 *und hæte si begozzen der vil reinen minne tou* ist der metaphorische Ausdruck der Gartenscene angepasst. Fast zur Allegorie entwickelt findet sich die Situationsmetapher 3148 ff. durchgeführt, wo ebenfalls die Gartenscene festgehalten ist: *in wart daz sælden paradîs entslozzen dâ und ûf getân.*[1] *si giengen ûf der Minnen plân und brâchen freuden bluomen dâ .. nû flôz dar zuo der Minnen bach und hôher gnâden brunne.* Noch weiter ist diese Kunst 2224 ff. getrieben. Der Dichter hat seine Geliebte mit der Sirene verglichen, und hieraus die Vorstellung des auf dem Meere Befindlichen herübernehmend, fährt er fort: *ir rede süezekeite vol unde ir schœner worte grif* (= Welle) *hât under mînes herzen schif gezogen und gesenket. in leides wâge ertrenket hât si gar die sinne mîn. wan ir enpfuor ein wörtelîn unde ein spilender ougen*

[1] S. S. 88.

*blic dâ von ich* *in der Minnen stric* *alsô kreftechlichen viel daz mînes* *wunden herzen kiel* *muoz* *in des tôdes ünden* *sweben.*

Doppelt, durch Epitheton und Metapher, findet sich die Bestimmung ausgedrückt in: *für der süezen wunne mete* 2116. *der vil liehten freuden schîn* 3319. *ein spiegel liehter wünne* 869.

Auch diese Redeweise Konrads nun lässt sich aus der Klage der Kunst zum Teil wiederum durch sehr charakteristische Beispiele belegen. So stossen wir 28, 7 auf *ân endes zil*, eine Umschreibung, die bei Konrad ausser im Engelhard noch Schwanr. 561. Parton. 8387. 13169. Silv. 2489. 3653. 3949. 4053. Trojan. 5706. 22937. 23329. 34395 vorkommt. Ueber *himeltrôn* = Himmel, das sich in unserm Gedicht 6, 2 findet, hat Haupt bereits zum Engelh. 5480 gehandelt, und ich trage als weitere Belegstellen aus Konrad nach: Pantaleon 721. Parton. 1064. 1158. 13573. Lieder 31, 127. Auch *wunne spil* 8, 3 ist ein Ausdruck, der uns bereits aus Engelhard bekannt ist (s. S. 34) und der bei Konrad ungemein beliebt ist; ich verweise auf Lexer 3, 996. Im übrigen sind noch zu nennen: *edeler tugent namen* 12, 5; *der edelen Künste swære* 32, 4; und als metaphorische Umschreibung *der Sælden tür* 22, 7.

Dass der ursprüngliche Begriff aus der Stellung des abhängigen Genitivs in die des Adjektivs tritt, ist nur ein Schritt. Wir dürfen es also als eine andere Form der Umschreibung bezeichnen, wenn Konrad sagt: *daz wünneclîche leben* Engelh. 3182 neben *in hôher wunne leben* Engelh. 2236, *sîne unstæten art* Engelh. 163 neben *durch sîner hôhen triuwen art* Engelh. 6204, *ir hôher kiuscher name* Engelh. 2263 neben *edeler tugent namen* Klage der Kunst 12, 5. Diese bei Konrad ebenfalls ausgebreitete Redeweise (s. S. 45 ff.) ist in der Klage der Kunst belegt durch: *milten namen* 30, 5 neben dem eben angeführten *edeler tugent namen* 12, 5; *künstelôsiu diet* 26, 2 = *die künstelôsen* 16, 8. *krumbez dinc* 15, 4 hat Konrad öfter (s. S. 42); man vgl. auch Wendungen wie *ein smæhelichez dinc* Engelh. 1957, *ein bewæret dinc* Engelh. 3534, *rîchiu dinc* Engelh. 74. 1521, *ûf alliu sælec-*

*lîchiu dinc* Engelh. 248 etc. und Haupt zum Engelh. 35, Benecke zum Iwein 408.

Bei Konrad erstreckt sich die Umschreibung in nicht geringerem Masse auch auf andere Redeteile.

Das Personalpronomen wird besonders gern durch bestimmte Begriffe wie *lîp, herze, muot, sin* etc. ersetzt. Diese treten für alle Casus ein, sowol mit wie ohne Epitheton, z. B. *ein krône ob allen wîben was ir minneclicher lîp* oder *swaz aber umbe sînen lîp iemen leides dô gepflac.* Die Begriffe stehen auch gepaart: *swaz iuwer munt verbiutet und iuwer edel zunge mir.* — Um eine Vorstellung von der Ausdehnung dieser Redeweise zu geben, zähle ich die charakteristischeren Fälle der ersten paar tausend Verse im Engelhard auf. Das Personalpronomen wird ersetzt durch:

*lîp* 255. 873. 980. 1133. 1165. 1720. 2252. 2446. 2842. *leben* 389. 476. 538.

*herze* 38. 442. 568. 592. 878. 901. 924. 952. 1004. 1013. 1036. 1072. 1144. 1150. 1180. 1236. 1401. 1673. 1684. 1700. 1726. 1745. 1799. 1862. 1934. 1939. 1996. 2028. 2038. 2070. 2074. 2386.

*muot* 913. 1097. 1698. 1746. 1891. 1899. 1936. 2329.

*sin* 1007. 1094. 1478. 1793. 2366.

*ougen* 1872. *antlitze* 244. 1805. 2186.

*forme* 602. *bilde* 459.

*leben unde lîp* 763. *ougen unde muot* 962. *muot unde sin* 1065. *herze und ougen* 1084. *munt und zunge* 2110.

Von umschreibenden Begriffen, die ein spezielleres Merkmal enthalten oder zur Situation in Beziehung stehen, seien erwähnt: 257. 314. 431. 688. 709. 766. 774. 776. 822. 920. 933. 997. 1203. 1433. 1455. 1530. 1727. 1837. 1961. 2038. 2105. 2127. 2317. 2326.

Auch das Possessivum findet sich umschrieben. So heisst es: *mînes herzen sin* 514. 1219. 2285. *wille* 588. *gir* 2292. 3998. 3698. 1435. *klage* 2898. *sînes herzen girde* 249. *dînes edeln herzen ger* 4367. *rât* 4466. *sînes herzen kür* 335. *wal* 2620. *sîner sêle heil* 353.

Diese bestimmende Ausdrucksweise ist Konrad so natürlich, dass ein solcher Genitiv wol auch einem Substantiv bei-

tritt, ohne ein Possessivum zu umschreiben, so in: *ze herzen swæren* 3316. *kein herzesmerze* 49. *des lîbes smerzen* 5608. *von des lîbes smerzen* 5285. *eines herzen sin* 523. *edeles herzen muotes* 276. *nâch edeles herzen gir* 2998.

In *nâch sînes muotes herzen gir* 1950 haben wir beides: possessive Umschreibung und beitretenden Genitiv.

Endlich trifft die Neigung zu umschreiben bei Konrad auch das Adverb und das Adjektiv.

Adverbien des Orts sind ausgedrückt durch Phrasen wie: *ûf der strâze* 621; *ûf dem spor* 3246 = dort. *ûf dirre strâze* 416; *ûf erde* 2124; *ûf erden* 695. 1013. 1214. 1365; *ûf der erden* 1126. 1410 = hier. *ûf erden* 668. 1821; *ûf der erden* 245. 580 = irgendwo. *ze hûse* = hierher 3697. *von dem wege* 2941; *ûf sîne vart* 2819 = hinweg. *an den sîten* 795 = nahe. *ze hove und ûf dem lande* 3629; *über allez tiusche lant* 1341 = überall. *ze tal* 2549. 2619. 3563 = nach unten. *ze berge und ze tal* 3069 = nach oben und nach unten.

Wie herrschend diese Redeweise bei Zeitbegriffen ist, möge eine annähernd vollzählige Aufführung der Beispiele klar machen. Es kommen vor Umschreibungen mit:

*zît*: *an der zît* 3273. 4214. *an den zîten* 644. 1397. 2786. *bî der zît* 333. 585. 852. 2473. 2879. 4223. 5104. 5283. *bî der zîte* 4742. *bî den zîten* 623. 1609. 3041. 4153. 4197. 4656. 4670. 4765. *bî dirre zît* 3885. *bî dirre zîte* 1307. 3331. *bî dirre tagezîte* 3377. *bî der selben zît* 3231. 4960. *zuo der zît* 2813. *ze dirre zît* 3729. *ze dirre zîte* 4243. *zuo den zîten* 511. 2487. 4828. *vor zîten* 6. *alle zît* 1735. *zallen zîten* 356. 796. 1230. *lange zît* 2037. *ze langer zît* 3635.

*wîle*: *in langer wîle* 3555.

*frist*: *an der frist* 3294. 3918. *an dirre frist* 1294. *bî der frist* 2789. *zuo der frist* 1363. 1894. *ze dirre frist* 4637. *in kurzer frist* 1117.

*sûm*: *ân aller slahte sûm* 2825.

*jâr*: *bî den jâren* 641. *allin jâr* 1200.

*tac*: *an disen tagen* 3355. *bî den tagen* 3196. 6267. *bî disen tagen* 3392. *von tage ze tage* 1498. 1803. *allen*

*tac* 2239. *alle tage* 1946. *biz ûf dînes endes tac* 5757. *in kurzen tagen* 2371.

*stunde*: *an der stunt* 1170. 4540. 4779. 4911. *an der stunde* 3287. *an den stunden* 3297. *an den selben stunden* 1766. *bî der stunt* 561. 1403. 1788. 3497. 5996. 6415. *bî den stunden* 3260. 3461. 3589. 5291. 6255. *bî der selben stunt* 427. *bî den selben stunden* 3672. *zuo den stunden* 3193. 3475. *under stunden* 1711. *alle stunt* 2862. 2987. *alle stunde* 1850. 2171. 6113. *in allen stunden* 672. *zaller stunde* 1138. 1235. *zallen stunden* 805. 1098. 5076. *in kurzer stunt* 2214.

*mâl*: *des mâles* 2445. *zuo dem mâle* 1733. *zallem mâle* 1303. — Auch Phrasen wie: *‚ûf ir endes zil* 629. *biz an mînen tôt* 2062 sind zu nennen. Gepaarte Ausdrücke: *alle zît und allen tac* 5565. *alle zît und alle tage* 2113. *alle zît und alle vart* 1654. *des tages und der selben zît* 4189.

Umschreibungen für Adjektiva (bez. Adverbien der Weise) sind: *mit hovelicher muoze* 508; *mit hovelicher zühte* 560 = höfisch. *mit herzelichen dingen* 1000; *mit herzelicher meine* 1100 = innig. Von anderen Verbindungen seien erwähnt: *mit vil hôher zierde* 741. *mit stæter kraft* 628. *mit voller kraft* 761. *mit willeclicher arebeit* 814. *mit hôher girde* 2307. *mit grimmer nôt* 1432. *mit grôzer ungehabe* 2283. *mit grôzen schamen* 2013. *mit siufzenbærem munde* 2331. *ze rehter nôt* 301. *nâch gelîcher art* 1208. *von wâren schulden* 2067. Auch einfache präpositionelle Ausdrücke treten gern ein: *mit flîze* 231. *mit willen* 1175. 1256. 1451. *mit gelimpfe* 1784. *mit vuogen* 2711. *mit freuden* 1845. 2193. *mit triuwen* 2303. *mit listen* 3027. *durch nôt* 440. *von herzen* 2109. 2165. *von grunde* 1229. 2198. 2259. *ze lobe* 2981. 3097. *nâch wunsche* 2562. 2663. 3049. 3275. 5139. 5815. Hier ragen besonders Verbindungen mit *âne* oder *sunder* hervor: *sunder mein* 422. *sunder itewîz* 859. *sunder missetât* 3733. *ân alle schult* 5519. *gar âne missewende* 2454. *sunder spot* 2011. *ân allen spot* 1205. 2204. *âne schimpf* 418. *sunder haz* 2302. 3707. *âne zorn* 1484. *ân allen zwîvel* 1480. 2128. 2187. 2495. *ân allen wanc* 2308. *ân allen wandel* 3686. *âne lougen* 1224. *an allez underbint* 1067. *sunder mînen*

*danc* 2100. *sunder sînen danc* 2182. *sunder lôn und âne danc* 2197. *âne vorhte* 3162. *ân alle vorhte* 3681. An die Stelle der Präposition tritt auch ein entsprechendes Adjektiv: *freuden vol* 1310. *leides vol* 1831. 2250. *freuden blôz* 1381. *freuden bar* 1401. *wandels frî* 2463. 4440. *alles wandels frî* 2484. *wandelunge frî* 4580. *râtes unde lêre frî* 3374.

Dass nun die Klage der Kunst auch in den letztgenannten Fällen sich nicht von Konradischen Gedichten scheidet, werden die folgenden Beispiele bekunden. Es finden sich:

Umschreibung für das Personalpronomen: *mîn hant* 20, 7; *mîn fröudenrîch gebrehte* 21, 4 = ich. *ir genuht* 11, 3 = sie. *ir namen* 8, 5 = sie (eas). *an ir zoume* 1, 2 = mit sich. *in sînem herzen* 17, 1. *an dem sinne* 30, 8 = in sich.

Dem Begriff beitretender Genitiv: *der werlde wünne* 5, 6. *herzeleit* 18, 7.

Umschreibung des localen Adverbs: *in allem künicrîche* 7, 6; *ze hove und in dem schalle* 16, 4; *swar ich der lande kêre* 18, 4 = überall. Des Zeitadverbs: *sunder twâle* 14, 8. *in kurzer frist* 16, 7. *bî der zît* 27, 1. *ân endes zil* 28, 7. Des Adjektivs (bez. Adverbs der Weise): *mit worten harte kluogen* 8, 8 = zierlich. *mit herzeclichem flîze* 11. 8 = innig. *mit ir scharpfem strâle* 14, 4 = sehr. *von hôher kür* 22, 1 gehört wieder zu den Ausdrücken, die Konrad mit Vorliebe anwendet, vgl. zu Engelh. 1322 und Parton. 4546. 4891. 5969. 6812. 6970. 17920. Von den einfachen präpositionellen Ausdrücken, die unser Gedicht aufweist, sei vor allem *wider strît* 27, 7 erwähnt. Dieser Ausdruck begegnet bei Konrad Trojan. 11580. 28048. Parton. 6158. 15172. 16472. Turnei 170. Lieder 29, 7. Otto 636. Silv. 2376. Alexius 692; noch gewöhnlicher steht *in widerstrît (enwiderstrît)*, vgl. Trojan. 2682. 9131. 14570. 15147. 17596. 19106. 19340. 19770. 20116. 22956. 23157. 23589. 26218. 26252. 27714. 28078. 28194. 29570. 30788. 31335. 32004. 32481. 32745 etc. Auch die übrigen hierher gehörigen Ausdrücke zählen alle mehr oder weniger in das Gebiet Konradischer Phrasen: *mit gewalt* 1, 7. *mit gewinne* 12, 6. *mit ungewinne*

30, 6. *mit zühten* 14, 8. *mit fuogen* 8, 6. *nâch prîse* 3, 2. *nâch wunsche* 10, 4. *ze rehte* 21, 8. 28, 1. *âne fuoge* 17, 3. *ân alle missetât* 12, 1. Adjektiv an Stelle der Präposition: *gallen frî* 10, 1. *fröuden frî* 19, 7. *frî vor missetete* 9, 2. *frî vor itewîze* 11, 2.

Wir haben eben über eine Reihe von Ausdrucksformen gehandelt, in welchem wir im Grunde nichts als ein Mittel poetischer Darstellung erkennen, das allen guten mittelhochdeutschen Dichtern gemein ist. Denn indem jene Redeweise den Begriff durch eine Eigenschaft oder ein Merkmal bestimmt oder ersetzt, geht sie von dem Gesetz aller Poesie aus: von dem Streben nach Anschaulichkeit. Wenn wir gleichwol die besprochenen Erscheinungen unter dem Gesichtspunkt der Breite betrachteten, so geschah dies, weil das für Konrad Charakteristische in dem Grad ihrer Ausdehnung, in der Manier ihrer Anwendung, liegt. In der Klage der Kunst konnte die Manier natürlich nicht in jedem einzelnen Falle gleich sehr einleuchten. Aber es ist bezeichnend genug, dass in einem Werk von so geringem Umfange alle die mannigfaltigen Lieblingsgebräuche Konrads ihre Stätte finden. Und es sind in diesem Gedicht noch einige weitere Mittel poetischer Anschaulichkeit, die, ebenfalls bis zur Manier getrieben, dann bei Konrad wiederkehren. Wir behandeln sie im Folgenden.

Das Hilfszeitwort wird gern durch gewisse sinnliche Begriffe ersetzt: *an ir lac* 5,5, *an den lac* 8,3, vgl. Engelh. 711. 720. 761. 860. 880. *swaz ir von dir wont leides bî* 19, 5, vgl. Trojan. 5755 *gelücke, daz in wonte bî. milten namen truoc* 30, 5, vgl. Engelh. 1730. 1740. 1773. 1793. 1812. 1934. 1944. *stuont* 2, 2. 3, 1, *stuont gesetzet* 4, 7, vgl. Engelh. 249. 274. 293. 405. 466. 852. 891 und 23. 778. 3078. 5235. Wie bei Konrad machen sich Wörter der Bewegung in dieser Bedeutung bemerkbar: *sus muoz leide in volgen* 28, 7. *in kumber gâhen* 17, 8. *in armekeit vallen* 16, 6, vgl. *in nôt vallen* Engelh. 1410. Auch andere Tätigkeitsbegriffe werden durch übertragene Vorstellungen versinnlicht: *daz ir genuht für alle tugende glîze* 11, 3. *ein rôsenzuî daz ûf der heide smieret* 10, 7, vgl. Trojan. 1124 *(rôsen, vîol unde bluot).*

Turnei 540 *(liljen)*. *man sach dâ lachen wîze bluot ûf dem grüenen rîse* 3, 3, vgl. *ûz dem swarzen dorne lachet wîze bluot* Lieder 3, 9; ferner Trojan. 11584 *(bluomen)*; gold. Schm. 1318 *dir lachet unde smieret vil manger stûden flôre. der was ir wât zerbrochen* 12, 7, vgl. *ein zebrochen hæzelîn* Parton. 14831. *daz man hie spür ir schulde niht ze kleine* 22, 5, vgl. u. a. Engelh. 5102 *(triuwe)*; Lieder 32, 250 *(tugende)*. *dô ir nâhen gie mîn fröudenrîch gebrehte* 21, 3, vgl. Engelh. 1431. 2091. 2333. 3055. 5966. *Frou Schame ir selber des gesteme* 29, 1, vgl. Haupt zu Engelh. 441 f., Zeitschr. f. deutsch. Alt. 4, 555 und Jänicke zum Ritter von Staufenberg 675. *daz in diu Sælde sprichet mat* 32, 7, vgl. *ez sprach daz ungelücke mat ir hôhem sælden velde* Engelh. 3190. *im wart an hôher wunne mat dâ von gesprochen* Engelh. 2148. *an êren unde an wirde mat wart im von in gesprochen* Trojan. 18052.

Die substantivische Metapher dient auch in der Klage der Kunst nicht bloss zur Umschreibung von Begriffen. Die Metaphern für 'Baum' und 'schlechte Poesie' wurden bereits oben besprochen und durch Parallelen aus Konrads Werken belegt. Ferner sind zu nennen: *in ir grüeben* 28, 8 = bis zum Tod. *galle* 10, 1 = Misgunst, vgl. Trojan. 1289; Lieder 8, 15. *krumbez dinc* 15, 4 = Unrecht, vgl. ausser Schwanr. 271. 517 auch Trojan. 2125. *reinez tugentvaz* 5, 7, vgl. gold. Schm. 102; Engelh. 3364.

Auch an Vergleichen fehlt es in unserm Gedicht nicht: *der brunne lûter als ein glas* 2, 1, vgl. *von regene die gazzen wurden lûter als ein glas* Parton. 866. Sonstige Vergleiche mit *glas*: Parton. 5144. Trojan. 14066. 19935. 22647. 10462. Noch häufiger sind die Vergleiche mit *spiegelglas* (Trojan. 3828. 9584. Parton. 1128. 15188. 15789. 17974. 20704. Silv. 47. 5148. Pantaleon 662) oder mit *spiegel* (Trojan. 3709. 4103. 12579. 17411. 23007. 29999. 30983. 33109. Parton. 844. 4946. Turnei 427. Der Welt Lohn 79). Auch in: *si bluoten als ein rôsen zwî daz ûf der heide smieret* 10, 7 haben wir ein bei Konrad öfter wiederkehrendes Bild, vgl. *er bluote sam ein rôsen rîs* Trojan. 584. Parton. 6314. Turnei 16. *er blüeget als ein rôsen rîs* Parton. 20318. Wegen *si*

*sitzet als ein keiserîn* 24, 5 vgl. Haupts Anmerkung zu Engelh. 863. Andere Vergleiche sind: *dürre alsam ein strô* 14, 1. *verdorben als ein mist* 16, 1. *sam bitter als ein galle* 16, 2. *swære alsam ein blî* 19, 3. 31, 3.

Eine andere Form der Bildlichkeit ist in der Klage der Kunst, dass sich in demselben Satze Begriffe antithetisch gegenübertreten. Hier sind zu nennen: *mîn krumbez dinc verslihte* 15, 4. *an fröuden dürre . . was si von sender quâle* 14, 1. *ir smæhe drô diu werde Minne erbiete* 26, 5. In *wîze bluot ûf dem grüenen rîse* 3, 3 stehen verschiedene Farben gegenüber. Den Charakter eines Oxymorons haben: *lasters sî geschîde* 29, 4. *allez lop . . von fluoche er immer lîde* 29, 7. Bei Konrad artet auch dieses Mittel in Spielerei aus Für die verschiedenen Fälle führe ich aus Engelhard an: *sô wirt mîn trûric herze frô* 6068, vgl. 3. 9. 13. 2053. 2176. 2192. 3492. 3508. *ein trüebez leit hât uns benomen der vil liehten freuden schîn* 3318, vgl. 2116. 2236. 2372. 2373. 2377. 2623. 3170. 3173. 3179. 3186. 3190. 3252. 3253. 3307. 3354. 3530. 3892. 3894. 3896. 4084. 4980. 5133. 5140. 5142. 5718. *diu schœne ouch understûrte mit wîzer hende ir wange rôt* 3360, vgl. 5330. 5347. Als Beispiel eines Oxymorons sei genannt: *trüeben glast* 11. *swie truobe ir lop nû gleste* 30. *ir lobes trüeben schîn* 144. *vil senften haz* 1689.

Mir bleibt nunmehr nur noch ein Punkt, den ich im Gegensatz zu dem bereits beobachteten Gedankenparallelismus mit syntaktischem Parallelismus bezeichnen möchte. Es zeigt sich nämlich in unserm Gedicht bei der Verbindung syntaktisch gleichstehender Glieder eine merkwürdige Gesetzmässigkeit.

Wir beobachten einerseits ein Prinzip der Congruenz, d. h. die Glieder sind gleich gross:

1) sie stehen frei oder ohne bestimmende Wörter: *Milte und Êre* 10, 3 *gespilen hövesch unde kluoc* 30, 3. *herren, ritter, knehte* 21, 6.

2) sie stehen bekleidet oder mit bestimmenden Wörtern: *diu lûter und diu wîze*[1] 11, 6. *diu lûter und diu blîde*

[1] S. Anmerkungen 11, 6.

29, 6. *frou Mâze und ouch frou Zuht* 11, 5. *an leben und an künne* 5, 2. *vil schiere und vil gereite* 27, 4.

Wir beobachten andrerseits ein Prinzip der Steigerung, d. h. das zweite Glied ist grösser als das erste: *ze hove und in dem schalle* 16, 4. *Minne und aller frôuden frî* 31, 5. *ir krône und ouch ir liehtiu wât* 7, 3. *Wârheit . . und ouch gerehtiu Minne* 12, 3. *Wârheit und ir vil hôher rât* 12, 3. *diu Triuwe . . und ouch diu glanze Stæte* 9, 3. *Frou Wârheit . . und ouch frou Stæte reine* 22, 3. Als leichte Ausnahme hiervon ist nur anzuführen: *lâ dir mîn leit geklaget sîn und michel ungeschihte* 15, 5 (s. S. 57).

Auch bei der Verbindung von Sätzen zeigt sich Ähnliches:

Das Prädicat steht in beiden Sätzen ohne adverbiale Bestimmung: *sô daz er schanden sich niht scheme und lasters sî geschîde* 29, 3.

Das Prädicatsadjectiv steht in beiden Sätzen mit adverbialer Bestimmung: *die viere wâren wol bereit, vil guot was ir geræte* 9, 7.

Nur das Prädicatsadjectiv des zweiten Satzes trägt die Bestimmung: *der Milte schaden machen wît, ir ungemach vil breite* 27, 5. *ich bin verdorben als ein mist, sam bitter als ein galle* 16, 1.

Wir sind hier auf einen Punkt gekommen, der meines Wissens noch nicht im Zusammenhang beobachtet ist. Und doch haben wir es hier mit einem Prinzip zu tun, das sich als allgemein mhd. erweisen möchte. Es dürfte ungefähr gleichen Schritt mit der Entwickelung der mhd. Kunst halten, in ihrer Blütezeit zu festester Geltung und ausgedehntester Anwendung gelangen und mit der Zeit ihres Verfalls schwinden. Es liesse sich zeigen, wie dieses Prinzip der Ausdruck einer allgemeinen ästhetischen Richtung ist, der sich unser Geschmack heute abgewandt hat: Und wir würden hiermit auf einen sehr interessanten Gegensatz geführt zwischen modernem und älterem Stilgefühl, zwischen dem was in mittelhochdeutscher Zeit als Stilideal erstrebenswert schien und dem was es in unserer Zeit ist. Aber der eng gesteckte Rahmen meiner Aufgabe hält mich ab, solchen Betrachtungen nachzugehen. Für den vorliegenden Zweck kann es nur darauf ankommen, Konrads

Stellung näher zu bestimmen, und wir wollen unsere Aufmerksamkeit der Reihe nach auf seine Verwendung des Epithetons, des Artikels und der Präposition in mehrgliedrigen Verbindungen lenken.

Wir beginnen mit dem Epitheton.

Für die Ausbreitung der Steigerungsform bei Konrad mag die Zahl der vorkommenden Fälle sprechen. Ich habe mir aus seinen Werken nicht weniger als gegen 760 notiert.

Seiner Neigung, solche Verbindungen zu schaffen, kommt in hohem Masse eine Ausdrucksweise entgegen, die uns schon früher beschäftigt hat. So gewinnt er in einer Anzahl von Fällen das Epitheton, indem er für den zweiten Begriff die S. 36 f. beobachtete Form der Umschreibung anwendet. Gewöhnlich wird durch diese derselbe Begriff noch einmal ausgedrückt, seltener ein neuer hinzugefügt. Das erstere geschieht in: *ein her und ein übermehtic schar* Trojan. 7830. *arm unde nider liute* Parton. 17671. *bûre und armer liute* Parton. 20907. *die frouwen und diu werden wîp* Trojan. 16362. *diu guote und daz vil minneclîche wîp* Trojan. 38336. *ein knabe und ein kleinez kint* Trojan. 14450. *friunt . . unde lieber lîp* von der Minne 142. *diu sunne . . und der liehtebernde tac* Trojan. 5880. *diu sunne . . unde ein wolkenlôser tac* Trojan. 26248. *mære . . und ein gar wunderlichez dinc* Trojan. 4910. *von der wilde und ûz dem wüesten walde* Trojan. 560. *ein rinc . . unde ein wîter rûm* Parton. 13666. *den touf . . und die kristenlichen ê* Parton. 3346. *êre und werltlichen ruom* Alexius 517. *dîn êre und dînen werden lîp* Parton. 11320. *êr unde ein hôchgeprîset leben* Trojan. 22074. *ûf mîn êre und ûf mîn ritterlichez leben* Trojan. 8410. *sîn geverte . . noch sîn hôhez leben* Parton. 6254. *schaz unde rîch geræte* Trojan. 2042. *des heiles und der lieben stunt* Trojan. 3307. *fröud und wünneclich gemach* Pantal. 1169. *fröide . . und wunneclichen rât* Lieder 4, 13. 29. 45. *froïd unde ein wunneclichez leben* von der Minne 332. *wunn unde fröuden rîchen muot* Parton. 12547. *liebes vol und fröuden rîches muotes* Pantal. 728. *vröud unde wunneclichen spot* Trojan. 16325. *an fröuden . . und an hôhem muote* Trojan. 5552. *bresten unde ein armez leben* Lieder 24, 3. *ein ende und einen bitter-*

*lichen solt* Trojan. 38570. *z'eime valle und ze swærem lône* Trojan. 12050. *swær unde riuwelîche site* Trojan. 15674. *swær unde sûre hantgift* Trojan. 25194. *smerze und schedelîchiu zuoversiht* Trojan. 21942. *von ir schœne .. und von ir bilde wünneclich* Parton. 6730. *ein wunder .. und ein erwünschet bilde* Trojan. 19870. *diu natûre und daz angeborne reht* Trojan. 5676. *witz unde künsterîchen sin* Trojan. 1750. *mit zouber .. und von meisterlicher kunst* Trojan. 8160. *die lêre und den sinnerîchen muot* Trojan. 18674. *tugende vol und ellentrîcher sinne* Trojan. 31892. *ir muot .. und ir ellentrîcher sin* Trojan. 4226. *manheit und ellentrîchen sin* Trojan. 13315. *manheit und ellentrîchen muot* Trojan. 19221. *iuwer manheit .. und iuwer ellentrîchen craft* Trojan. 25796 *sîn ellent .. und sînen ritterlichen muot* Trojan. 32386. *kraft und ellentrîchen sin* Trojan. 12423. *sîn kraft .. noch sîn vermezzenlicher sin* Trojan. 35360. *mit kreften und mit starken zügen* Trojan. 40374. *von ir gewalt .. und von ir helferîchen hant* Trojan. 39656. *die zuoversiht und den vesteclichen muot* Trojan. 21926. *ir willen unde ir frîgez leben* Trojan. 7825. *minn unde herzeclich gelust* Trojan. 9159. *lieb unde herzeclichen sin* Troj. 17033. *milt unde erbermeclîche zuht* Parton. 19096. *mit der milte sîn und mit rîlicher hende* Turn. 1138. *daz laster und daz smæhe dinc* Trojan. 22277. *unreht .. und allen wandelbæren sin* Trojan. 630. *valsch und ungetriuwen muot* Parton. 9911. *valsch unde marterlichen rât* Parton. 18560. *krieges .. und ernestlicher worte* Parton. 1512. *vorht unde zagelichen muot* Trojan. 30413. *vorht unde zagelichen sin* Trojan. 5567. In einigen Fällen wählt der Dichter ein Epitheton, durch das der Begriff erweitert oder verallgemeinert wird: *liut unde lebender sache* Parton. 943. *ritter .. und hôchgenanter liute* Turn. 272. *ûf êren .. und ûf edelîchiu dinc* Trojan. 686. *wird unde tugentlîchiu tât* Trojan. 21099. *ze strîte und ûf tugentlîche site* Trojan. 5844. Ein neuer Begriff wird durch die Umschreibung hinzugefügt in: *êr unde wunneclichez leben* Parton. 6582. *êr unde miltеclîche tât* Turn. 84. *dîn hôchgeburt, dîn rîchez guot und dîn vil minneclicher lîp* Parton. 9546. *sîn adel .. und sînen wunneclichen lîp* Trojan. 28884. *sîne jugent und sîne keiserlichen*

*art* Trojan. 20904. *ir clârheit unde ir kiuschen art* Trojan. 24583. *der kiusche mîn . . und mîner glanzen forme* Trojan. 22056. *mit witzen und mit vrecher hant* Trojan. 18523. *kraft unde ein frœlichez leben* Alexius 1300. *sîn ellent . . und sîniu jungen starken lider* Trojan. 40006. *triuw unde manlich muot* Lieder 32, 205. *durch helfe und durch getriuwen muot* Trojan. 18509. *ir minne . . und ir getriuwelichen muot* Trojan. 38360. *ir minne und ir getriuwez leben* Trojan. 8858. *die minne . . und allen willen zwîvelich* Trojan. 8824. *diu scham und ir senelîchiu nôt* Trojan. 8032. Einen Gegensatz enthält die Umschreibung in: *die heidenschaft und die getouften liute* Parton. 12294. *die rîchen . . und den armen bovel* gold. Schm. 794. *ritter unde varnde diet* Turn. 1153. *sîn jugent . . und sîn hôher lebetage* Trojan. 4596.

Im übrigen schafft sich Konrad die Steigerung zum grossen Teile durch die uns ebenfalls schon bekannten schmückenden und tautologischen Epitheten. Vor Allem muss wieder *hôch* herhalten, das sich dem zweiten Begriff beigesetzt findet: Trojan. 184. 345. 1955. 2133. 2433. 2645. 3465. 4279. 4319. 4597. 5553. 7210. 8015. 10228. 10383. 10449. 10508. 10884. 13360. 16189. 16765. 16799. 18681. 19243. 20357. 21323. 24265. 24459. 25133. 26415. 28879. 30405. 37355. 37375. Parton. 661. 1679. 2512. 3738. 4280. 6235. 6255. 7004. 7225. 7531. 7556. 8539. 9121. 9951. 11914. 12571. 15947. Silv. 4564. Engelh. 5121. Neben *hôch* ist ein so allgemeines Beiwort wie *ganz* am gewöhnlichsten. Es steht: Trojan. 4449. 8649. 9691. 10145. 15388. 18499. 21323. 28747. 28798. 30157. 32083. Parton. 1302. 4677. 6549. 7819. 8449. 9259. 14003. 14369. 16847. 18411. 20707. Alexius 59. 466. Silv. 3997. Schwanr. 437. Engelh. 225. 4195. Einen weiteren Einblick in seine Manier wird das folgende Verzeichnis gewähren, das alle mit wechselnden Epitheten wiederholten Verbindungen substantivischer Begriffe aufführt: *die göte . . und die rîchen künge wert* Trojan. 1888; *die göte . . und manic hôher künic wert* Trojan. 28878. *küng und werde fürsten* Trojan. 26667; *künege vil . . und rîcher fürsten lobesam* Trojan. 24796. *die fürsten und die künige wert* Trojan. 24427; *ze vürsten und ze küngen hêr* Trojan.

23531. *herzogen unde grâven hôch* Engelh. 5121; *herzogen unde grâven rîch* Trojan. 36727. *herr unde vater hôchgeborn* Trojan. 28721; *herr unde vater lobelich* Trojan. 13322; *herr unde lieber vater mîn* Trojan. 18684. *herr unde herzelieber man* Trojan. 10329; *herr unde werder man* Trojan. 35434; *herr unde tugentrîcher man* Schwanr. 1199. *herr unde künic ûz erlesen* Trojan. 19292; *herr unde künic wol gemuot* Trojan. 24456; *herr unde künic lobelich* Trojan. 26473; *den herren und den künigen rîch* Trojan. 6545. *die heiden . . und die kristen ûz genomen* Parton. 12311; *der heiden . . und der getouften kristen* Parton. 21708. *diu sunne . . und der liehtebernde tac* Trojan. 5880; *diu sunne . . unde ein wolkenlôser tac* Trojan. 26248. *golt und edel gesteine* gold. Schm. 1913; *golt unde lieht gesteine* Trojan. 3865; *von golde . . und von gesteine lieht gemâl* Trojan. 2912. *daz silber und daz edel golt* Trojan. 34073; *von silber und von golde rôt* Alexius 1317. *von sîden und von golde rîch* Parton. 8411; *von sîden und von golde fîn* Trojan. 30583; *von sîden und von golde glanz* Trojan. 25835; *mit sîden und mit golde lieht* Parton. 14157. *die decke . . und diu rîlichen kursît* Trojan. 30786; *deck unde kursît lâsûrblâ* Parton. 5214. *diu wort . . und mîne zimelîche bete* Trojan. 26602; *mit worten und mit süezer bete* Trojan. 3677. *gnâd unde hôher danc* Trojan. 20357; *gnâd unde flîzeclichen danc* Schwanr. 770. *helf unde volleclichen trôst* Trojan. 9237; *sîn helfe . . und sîn genædeclicher trôst* Pantal. 568. *helf unde stiure manicvalt* Trojan. 32705; *helfe . . und ritterlicher stiure* Parton. 6496; *dîn helfe . . und diu vil hôhe stiure dîn* Parton. 9950. *stiur unde ritterlichen trôst* Trojan. 33499; *die stiure . . und den getriuwelichen trôst* Trojan. 36152. *mit kampfe und ouch mit strîte grôz* Trojan. 14401; *ze kamphe . . unde ûf ritterlichen strît* Trojan. 19164. *sleg unde stiche herte* Trojan. 11970; *sleg unde stiche manicvalt* Trojan. 34599; *mit slegen . . und ouch mit snellen stichen* Trojan. 39720. *stich unde grimmer slege vil* Trojan. 9863; *von stichen . . und von den slegen manicvalt* Trojan. 37254. *sîn ende . . und einen bitterlichen tôt* Trojan. 32496; *ein ende . . und einen grimmelichen tôt* Trojan. 18264. *jâmer unde sende klage* Trojan. 5365; *iuwer jâmer und iuwer marter-*

*lichen klage* Trojan. 13204; *in jâmer unde in tiefe klage* Parton. 9272. *jâmer . . und inneclichez ungemach* Trojan. 8302; *jâmer . . [und bitterlichez ungemach]* Parton. 12806. *leit und grôzez ungemach* Engelh. 1953; *sîn leit . . und sîn vil strengez ungemach* Engelh. 5190. *mit leide . . und in seneclicher nôt* Trojan. 8888; *mit leide . . [und mit klägelicher nôt]* Parton. 20200. *ze nôt und ze grimmer swære* Trojan. 7224; *in die nôt und in sô grimme swære tief* Parton. 21650. *sorg unde swære grimmeclich* Trojan. 25395; *ze sorgen . . und ouch ze grôzer swære* Parton. 5984. *swær unde kumberlichen pîn* Trojan. 9713; *mîner swære . . und mîner grôzen pîne* Pantal. 2032. *trûren unde sendiu nôt* Parton. 15691; *in trûren unde in klagende nôt* Parton. 15593. *fröud unde spilender wunne* Turn. 655; *fröuden . . unde hôher wünne* Parton. 660. *fröud unde wünneclîch gemach* Pantal. 1169; *fröud unde ritterlich gemach* Parton. 17414. *êr unde ganze wirde* Trojan. 4449; *mit êren und mit wirde manicvalt* Trojan. 11704. *êr unde rehte frumekeit* Trojan. 20483; *êren vol und ûz erwelter frümkeit* Parton. 14562. *êr unde ein hôchgeprîset leben* Trojan. 22074; *êr unde wunniclichez leben* Parton. 6582; *ûf mîn êre und ûf mîn ritterlichez leben* Trojan. 8410. *mîn êre und dînen jungen lîp* Engelh. 3447; *dîn êre und dînen werden lîp* Parton. 11320. *mit êren und mit reiner tugent* Trojan. 339; *mit êren und mit hôher tugent* Parton. 1679. *dîn lop und dînen werden prîs* gold. Schm. 647; *sîn lop . . und sîn durchliuhticlicher prîs* Trojan. 6208; *sîn lop . . und sînen ritterlichen prîs* Trojan. 34908. *ir namen und ir hôhen prîs* Trojan. 345; *sîn nam und sîn vil werder prîs* Trojan. 12020. *prîs unde ganze wirde* Parton. 20707; *prîs unde wirde stæte* Trojan. 10278. *kreft unde rîcher tugent* Trojan. 16377; *kreft unde lebender tugende* Pantal. 403; *krefte und hôher tugende* Silv. 4564. *kraft und ellentrîchen sin* Trojan. 12423; *sîn kraft . . noch sîn vermezzenlicher sin* Trojan. 35360. *ir herze und ir getriuwer sin* Trojan. 10120; *ir herze . . unde ir tugende rîcher sin* Parton. 16218. *dîn herze und dînen reinen muot* Trojan. 29347; *sîn herze und sîn getriuwer muot* Engelh. 5275; *sîn herze . . und sîn ungetriuwer muot* Engelh. 3278. *der leben und der süezer lîp* von der Minne 264; *dîn leben . . und dînen wunnebæren*

*lîp* Trojan. 38810; *sîn leben . . und sînen wunneclichen lîp* Trojan. 13480; *ir leben . . unde ir minneclichen lîp* Parton. 6944. *manheit und ellenthafter muot* Engelh. 4785; *manheit und ellentrîchen muot* Trojan. 19221. *ir manheit und ir hôhe kraft* Parton. 15947; *iuwer manheit . . und iuwer ellentrîchen craft* Trojan. 25796. *triuw unde ganze stæte* Trojan. 28747; *triuwen iht und innecticher stæte* Trojan. 21384. *triuw unde manlich muot* Lieder 32, 205; *triuwe und einen stæten muot* Engelh. 597. *ûf die triuwe mîn und ûf mîn êre küniclich* Trojan. 5130; *ûf die triuwe sîn und ûf sîn êre keiserlich* Otto 654. *aller wîsheit und manger hôhen künste* Trojan. 1954; *wîsheit . . und alliu meisterlîchiu kunst* Trojan. 1986. *witz unde reiniu wîsheit* Trojan. 2093; *witz unde grôzer wîsheit* Trojan. 19251. *witze und edel kunst* Trojan. 2619; *witz unde guoter künste* Pantal. 1663; *von dînen witzen und von der hôhen künste dîn* Trojan. 8014. *witze und edel tugent* Trojan. 7424; *witze vol und rîcher tugent* Trojan. 13362.

Aus den angeführten Beispielen ist ersichtlich, dass das Epitheton auch dann an zweiter Stelle steht, wenn es dem Sinne nach bereits zum ersten Begriff gehört. Es findet sich daher auch in den Verbindungen synonymer Begriffe an zweiter Stelle und bewahrt diesen Platz selbst in solchen Fällen, in denen wir es unbedingt dem ersten Begriff vorsetzen müssten. Einen recht augenfälligen Beweis, wie das Epitheton weniger am Begriff als an der Stelle haftet, gibt die folgende Gegenüberstellung ab:

| | |
|---|---|
| *küng unde werde fürsten* Trojan. 26667. | *die fürsten und die künige wert* Trojan. 24427. |
| *gesteine und edel golt* Parton. 1016. | *golt und edel gesteine* gold. Schm. 1913. |
| *sleg unde stiche manicvalt* Trojan. 34599. | *von stichen . . und von den slegen manicvalt* Troj. 37254. |
| *den tôt . . unde ein ende bitterlich* Trojan. 38698. | *sîn ende . . und einen bitterlichen tôt* Trojan. 32496. |
| *ir muot . . und ir ellentrîcher sin* Trojan. 4226. | *ir sin . . unde ir ellentrîcher muot* Engelh. 4836. |
| *stæt unde ganze triuwe* Parton. 14003. | *triuw unde ganze stæte* Parton. 7819. |

Eine ganze Anzahl dieser gesteigerten Verbindungen tritt in den Werken Konrads wiederholt auf, so dass sie sich dem Charakter stehender Phrasen nähern. Es sind folgende: *herr unde vater hôchgeborn* Trojan. 28721. 30296. *kein vrouwe noch kein werdez wîp* Trojan. 29518. *die frouwen und diu werden wîp* Trojan. 16362. *die grîfen und die löuwen arc* Trojan. 5860; *den grîfen und den löuwen arc* Parton. 14816. *wazzer unde winde kalt* Trojan. 24090; *daz wazzer und die winde kalt* Trojan. 24349. *die bluomen und daz grüene gras* Engelh. 2592. Trojan. 26149; *in bluomen unde ûf grüenez gras* Trojan. 31451. *gesteine und edel golt* Trojan. 37834. Parton. 1016. 20933. 21759. *von silber und von golde rôt* Alexius 1317. Parton. 2874. *an liuten unde an rîcher habe* Trojan. 18085. 18415. 26581. 29453. 31931. 40369. Parton. 4297. *ors (ros) unde stähelîn gewant* Parton. 13044. Engelh. 2828; *ors und daz stähelîn gewant* Parton. 11944; *z'orse .. und ze steheliner wât* Engelh. 4704. *helm unde liehte schilte* Trojan. 27505. 28357. *sîn gewant und sîn künirlichez kleit* Engelh. 5706; *sîn gewant und sîniu küniclîchiu cleit* Trojan. 5512. *stich unde grimmer slege vil* Trojan. 9863; *sô manigen stich und alsô grimmer slege vil* Trojan. 36412. *vrid unde stæte hulde* Trojan. 5119. 5415. *des zornes sîn .. und allen vîentlichen haz* Trojan. 5649; *sunder zorn .. und âne vientlichen haz* Trojan. 2761. *jâmer unde sende klage* Trojan. 5365; *mit jâmer und mit sender clage* Trojan. 7980; Alexius 383. 797; *in jâmer und in sender klage* Trojan. 20427. Parton. 6611. *ir leit und die vil hôhen smâheit* Trojan. 10227; *sîniu leit und die vil hôhen smâheit* Trojan. 7209. *sorg unde bitter ungemach* Trojan. 24119. Schwanr. 611. *swær unde bitter ungehabe* Trojan. 6530. 11431. *swær unde kumberlichen pîn* Trojan. 9713. 16027. 20638. *swær unde bitter ungemach* Trojan. 19231; *in swære .. unde in bitter ungemach* Trojan. 22388. *trûren unde sendiu nôt* Parton. 15691; *mîn trûren und mîn sende nôt* Trojan. 21354. *vröude .. und mînes hôhes muotes vil* Trojan. 16764; *an fröuden .. und an hôhem muote* Trojan. 5552. *fröud unde spilender wunne* Trojan. 20914. Turn. 655. *fröud und hôher wunne* Parton. 3738; *fröuden .. unde hôher wünne* [Parton. 660; *an fröuden .. und an*

*hôher wunne* Parton. 9120. *froïde . . unde wunneclichen rât* Lieder 4, 13. 29. 45. *fröud und wünneclîch gemach* Pantal. 1169; *ze fröuden . . und ûf wunneclich gemach* Trojan. 7394. *êr unde ganziu wirde* Trojan. 30157; *êr und ganze wirde* Trojan. 4449. *êr unde werdeclichen prîs* Trojan. 25247; *den êren . . und werdeclichem prîse* Trojan. 18312. *êr unde keiserlich gemach* Parton. 2518. 7511. *êr und ganziu wirdekeit* Alexius 466; *êr und ganze wirdekeit* Parton. 8449. 9259; *mit êren . . unde in ganzer werdekeit* Parton. 14368. *in êren und in [reiner] tugent* Parton. 6315; *mit êren und mit reiner tugent* Trojan. 339; *von êren und von reiner tugent* Trojan. 21001; *mit êren und mit hôher tugent* Parton. 1679. 7556. *dîn lop und dînen werden prîs* gold. Schm. 647. 867. *prîs und ganze wirdikeit* Trojan. 8649. 32083. Parton. 4677. *genâde und wîplîche zuht* Engelh. 4420; *ûf gnâde und ûf wîplîche zuht* Trojan. 9066. *ir herze . . und ir tugende rîcher sin* Parton. 16218. Trojan. 28634. *sîn leben . . und sînen wunneclichen lîp* Trojan. 13480. 13876. *manheit und ellentrîchen sin* Trojan. 13315. 33129; *sîne manheit . . und sînen ellentrîchen sin* Trojan. 31398. *manheit und ellentrîchen muot* Trojan. 19221; *sîn manheit . . und sîn ellentrîcher muot* Trojan. 11954. *vorht unde zagelichen sin* Trojan. 5567. 29431. *dîn nam und dîn getriuwer lîp* Trojan. 6643; *ir name und ir getriuwer lîp* Parton. 8434. *stæt unde ganze triuwe* Parton. 14003. Trojan. 18499. *triuw unde ganze stæte* Trojan. 28747. Parton. 7819. *triuwe . . und innecliche wârheit* Engelh. 114. 6472. *der triuwen und der hôhen zuht* Parton. 11914. 12571.

Die Form der Congruenz ist bei Konrad in Bezug auf das Epitheton weniger beliebt. Während dieses in den ersten 10000 Versen des Trojanerkriegs 133mal an zweiter Stelle auftritt, findet es sich nur 48mal an beiden Stellen. Dies entspricht dem Verhältnis in der Klage der Kunst insofern, als in diesem kurzen Gedichte nur die Form der Steigerung zu belegen war.

Der dritte Fall nun aber, die Beschwerung des ersten Gliedes, muss als Ausnahme bezeichnet werden. Besonders widersteht es Konrad, dem mit Epitheton versehenen ersten Gliede das zweite ganz unbekleidet folgen zu lassen. In der

Welt Lohn, dem Turnei, Otto, der Erzählung von der Minne, Pantaleon findet sich hierfür gar kein Beispiel. Alexius 510 liest Haupt: *des buten im diu liute dô vil hôhen prîs und êre.* Aber die Handschrift gewährt den Comparativ *hôher*, der hier durchaus sinngemäss erscheint. In der goldenen Schmiede ist die einzig widersprechende Stelle Vers 1985 verderbt (s. S. 58 f.). Auch aus Engelhard lässt sich kein sicheres Beispiel anführen. Wenn Haupt 2938 schreibt: *liehte bluomen unde gras | suln wir dar inne schouwen*, so erhalten wir diesen widersprechenden Fall erst dadurch, dass er *als das* des Druckes in *unde* ändert. Es ist die Stelle, wo Engeltrut den Geliebten zum geheimen Stelldichein in ihren Garten bescheidet. Man wird zugeben, dass Haupts Herstellung schon deswegen recht bedenklich ist, weil sie Konrad eine über die Massen ungeschickte Ausdrucksweise aufbürdet. Ich vermute vielmehr, dass gerade in dem *als* des Druckes das Echte steckt. Denn wie sollte der Ueberarbeiter dazu kommen, dieses Wort in absolut sinnloser Weise an Stelle eines *unde* zu setzen? Das Richtige wird demnach sein: *liehte bluomen als ein glas suln wir dar inne schouwen.* Gewöhnlicher wäre die Stellung *bluomen lieht alsam ein glas*, vgl. z. B. Schwanr. 132. 160. 875. Trojan. 9559. 12549. Parton. 13872. 20572. Indessen dafür, dass auch die andere Stellung bei Konrad nicht unerhört ist, führe ich an: *ûz blanker sîden als ein harm* Parton. 13011. *dâ grüene schîben sinewel stuonden ûfe sam ein gras* Parton. 14488. Ueber die Beliebtheit der Vergleiche mit *glas* bei Konrad s. S. 42. — Auch 3466 ergibt erst die Herstellung Haupts. Er schreibt: *wart ûf erden ie gehabet durchganziu liebe und minne, diu was ouch in ir sinne versigelt und beslozzen.* Uns muss diese Ausnahme um so mehr auffallen, als wir oben gesehen haben, dass gerade *ganz* bei Konrad als steigerndes Beiwort des zweiten Gliedes stehend ist. Der Druck schreibt hier *durch gantze*, das Compositum *durchganziu* aber, das Haupt daraus macht, lässt sich weder durch Konrad noch sonst belegen. Ich lese daher mit Streichung des *und*: *wart ie gehabet durch ganze liebe minne, diu wart* etc., vgl. *m i n n ist sô niuwegerne, daz ir vertâner vürwiz d u r c h g a n z e l i e b e manigen sliz kan zerren unde brechen* Trojan.

11234. *swaz mir noch liebes ie geschach von minneclicher sache* Parton. 11284. — 3368 *daz mir guotiu lêre tiure ist worden unde rât* wage ich nicht direkt zu leugnen. Aber das Subjekt des regierenden Satzes *rede und muot, diu zwei* legt es hier sehr nahe, *guotiu* in *beidiu* zu verwandeln.

Aus Silvester ist nur *michel nôt und arbeit* 4756 zu erwähnen. Diese Ausnahme aber, die Parton. 18825 *michel nôt und angest* zu bestätigen scheint, ist nicht auffallend, da *michel* einem substantivischen *vil* gleichkommt und sich so zu den Zahlworten stellt (s. S. 57 f.).

Im Partonopier schreibt Bartsch 1016: *vor im gesteine und edel golt | er hete wol und trincvaz.* Es werden vorher die Wunder beschrieben, die Partonopier im Schlosse Meliurs an der Tafel erlebt. *er hete* ist Aenderung Bartschs, für die die Handschrift *zierte* überliefert. Doch nicht in *zierte* ist die Verderbnis zu suchen, sondern in *wol*: denn vor *und* kann nicht dieses Wort, sondern nur ein Parallelbegriff zu *trincvaz* gestanden haben. Als solchen bietet sich *mîol* 'Pokal'. Dieses Wort, das besonders bei fehlendem J-Punkt ungemein leicht als *wol* gelesen werden konnte, findet sich gerade bei Konrad belegt: *gefüeget was sîn harnasch als ein lûter mîol* Parton. 13538. *ez kan glenzen sam durch einen klâren mîol lûter wîn* Lieder 32, 369. Der Vers verlangt, dass wir *mîol* vor das Verb rücken.[1] *vor im* aber steht an der Spitze unseres Satzes so seltsam und überflüssig, wie für das Verbum des vorhergehenden Satzes eine nähere persönliche Bestimmung nicht gut entbehrt werden kann. Wir müssen also noch die Aenderung in *vür in* vornehmen, und die ganze Stelle lautet nun: *des wart ein grôz unbilde tougenlîche dran geholt vür in. gesteine und edel golt mîol zierte und trincvaz.* Hiernach bleiben für die 22000 Verse des Partonopier im ungünstigsten Falle zwei Ausnahmen: 1217 *strengez leit und ungemach*, vgl. indessen Engelh. 1953 *leit und grôzez ungemach. sîn leit . . und sîn vil strengez ungemach* Engelh. 5190. — 4354 *vil rîchez kleinœt unde schatz.*

[1] Solche Wortversetzungen finden sich in der Handschrift sehr häufig, vgl. die Lesarten zu 9757. 9946. 10171. 10608. 10626. 10838. 11075 etc.

Im Trojanerkrieg findet sich: *daz wilde fiur und eiter* 9771, vgl. *gift unde wildes fiures* 9890. In zwei Stellen erklärt sich die abweichende Stellung, weil durch sie der Hiatus vermieden ist: *waz grimme sorge und angest sî* 14528. *vil strenge nôt und arebeit* 26589. Ausserdem sind nur noch zu nennen: 22656 *grôz weinen unde hantslagen | ir megde triben unde ir wîp.* 34212 *grôz wüefen unde brehten | wart eht aber dâ getân.* 1719 *wan daz er guoter wæte | noch kleider niht enhæte.* 14196 *dû hâst behendeclîchiu dinc | gelernet unde strîten wol.* 17424 *si wâren künige rîche, | margrâven unde herzogen.* 35704 *des truoc er angestbæren pîn | und marter bî der wîle.* Die beiden ersten Fälle treten zu Silv. 4756 und Parton. 18825 (s. S. 54), während in den übrigen wenigstens das Versende die beiden Glieder scheidet. 6596 aber: *swer hôhes lobes und êren gert* ist vielleicht *hôhes* in *beide* zu ändern, vgl. den ganz ähnlicheu Vers Engelh. 1628: *der beide lobes und êren gert.*

Auch in der einzigen Ausnahme des Schwanritters tritt das Versende zwischen die Glieder: *daz si niht fremder mære, | noch âventiur geruochten* 198. Dasselbe trifft Lieder 9, 25: *geilen sich werde man | unde wîp!* und 23, 7 zu: *grüeniu kleit | unde weit | ir der liehte sumer sneit.* 12, 2 aber lesen wir: *liehte bluomen unde gras*, ohne dass hier Bedenken der Art wie Engelh. 2938 vorliegen.

Anstandsloser, obwol verhältnismässig selten genug, gibt Konrad dem ersten Gliede ein Beiwort, wenn das andere mit Artikel, Pronomen oder auch bloss mit Präposition versehen ist: Turn. 1106 *von den schilten rîche | und von den helmen.* Otto 197 *der hôhe mein unt diu geschiht.* 726 *ein suone lûter und ein vride.* gold. Schm. 194 *den touf vil heilic und den crisem.* Schwanr. 982 *in kleiniu stückelîn | unde in spæne.* 1238 *ir angest bitter | . . und ir beswærde.* Alexius 118 *ir edel herze . . | . . unde ir leben.* 169 *ir werdez leben unde ir lîp.* Pantal. 626 *dîne güete manicvalt | und dîne gnâde.* Lieder 2, 45 *an armen küejen unde an geizen.* 32, 200 *er wirt durh sînen stæten sin und dur sîn ellen gêret.* Engelh. 763 *ir werdez leben unde ir lîp* (vgl. Alexius 169). 960 *ir klâre angesiht | unde ir herze.* 962 *ir spilendiu ougen unde ir*

*muot.* 3169 *ir hôhiu freude und ir gemach* (vgl. 3116). 5176 *ouch wart sîn werdiu hoveschar | betrüebet und diu lantdiet.* Haupt verzichtet daher auch wol mit Recht 2470 auf den Artikel (s. seine Anmerkung zu dieser Stelle) und 2847 auf den Plural statt auf das Epitheton. Für letzteren Fall wird dieses zudem noch bestätigt durch Trojan. 32125. Im Trojanerkrieg kommen auf die ersten 8000 Verse nur zwei Fälle 3650: *mit scharpfen swerten und mit spern* (vgl. 31889) und 3718: *ir glanzen blech und ir geleich.* Aber später mehren sich die Beispiele, s. 8210. 8709. 9742. 11534. 12486. 12764. 12966. 13744. 14377. 14550. 15278. 15316. 15517. 16452. 16454. 19062. 19474. 23242. 23554. 25198. 25900. 26192. 30790. 31364. 32125. 32516. 34032. 37448 (= Otto 726). 39106. 40142. 40294. — Aus Partonopier sind zu notieren: 1146. 1204. 2068. 3180. 6174. 6448. 6755. 7714. 9672. 9720. 10530. 10604. 10728. 10896. 11825. 12392. 12489. 12602. 12638. 13471. 15692. 17728. 19994. 21735. Verhältnismässig die meisten Beispiele weist Silvester auf: 22. 770. 1553. 2404. 3569. 4074. 4496. 4724. 4786. 4806. Ausgeschlossen aus diesem Register sind: Trojan. 11141. 20278. Parton. 2189. 5224. 21571. Silv. 922. 4329, wo das zweite Glied einen Relativsatz im Gefolge hat; und Trojan. 23400. Parton. 9876. 11114. 21720. 15005, wo das erste Glied durch seine Stellung aus der Verbindung losgelöst erscheint. Ferner bleiben die wenigen Fälle bei Seite, in denen sich das zweite Glied mit *al* anfügt: da dieses Wort einem steigernden Adjektiv gleichkommt; und endlich ist von den Namen abgesehen.

Wir kommen nun zum Artikel oder Pronomen der mehrgliedrigen Verbindungen. Hier stellt sich die Redeweise insofern etwas anders, als anstatt des Prinzips der Steigerung das der Congruenz vorwaltet. Die Konrad natürlichste Form ist also allen Gliedern der Verbindung Artikel oder Pronomen zu geben. Daneben treffen wir aber auch den andern Fall, die Beschwerung des zweiten Gliedes, in einer Ausdehnung, dass sich weder Hartmann noch die übrigen mhd. Dichter, an denen Haupt zu Erec 8239 einen ähnlichen Gebrauch beobachtet hat, in dieser Beziehung im entferntesten mit Konrad messen können.

Der dritte Fall, dass das erste Glied die Beschwerung trägt, ist hier noch vereinzelter als beim Epitheton. Es sei genannt: *mit der milte sîn | und mit rîlicher hende* Turn. 1138. *der nütze wîse rât | und ûz erweltiu bîschaft* Parton. 62. *liebiu swester mîn, | und ûz erweltiu reine maget* Parton. 14926. *zeiner sælekeit | . . und ze heile* Parton. 14080. *daz wilde fiur und eiter* Trojan. 9771. *ein herze sûr | und argen muot* Trojan. 39396. *den êren . . | und werdeclichem prîse* Trojan. 18312. *dur den vater mîn | und dur zuht* Trojan. 26704. *sîn gemach | und guot geniste* Silv. 664. Auch die folgenden Fälle werden anzuerkennen sein: *blâwen vîol, grüenen klê, | die gelwen zîtelôsen | unde rôte rôsen . . | siht man springen über al* Lieder 4, 23. *des wart ein schumphentiure | vernomen unde grimmer schade* Parton. 3786. *dô wart ein ungefüeger dôz | vernomen unde michel schal* Silv. 2259.

Man ersieht also und besonders aus dem letzteren Beispiele, dass sich der Dichter der Allegorie nicht von der Eigenart Konrads entfernt, wenn er schreibt: *lâ dir mîn leit geklaget sîn | und michel ungeschihte* 15, 5. Ganz leichter Natur sind: *einen grimmen tôt | und alsô marterlîche nôt* Parton. 6437. *in den sorgen . . | und in sô grimmer nœte* Parton. 10019. Ebenso: *sîn gemüete . . | und alles sînes herzen gir* Parton. 11580. *diu cristenheit | und der jüden schar* Silv. 2793. *daz gestirne | . . und der sunnen stoup* goldn. Schm. 48. Doch wird *daz den himelvürsten | muoz selben nâch ir dürsten, | und aller engel prinzen* goldn. Schm. 591 zu ändern sein in *der himele vürsten,* was vortrefflich mit *aller engel prinzen* correspondiert, vgl. 513 *der himele keiser und ir voget,* wo *f* mit demselben Fehler *den* liest: *des himels keiser* Engelh. 5162.

Weniger ungewöhnlich stehen die Zahlpronomina *al* und *manic* nur beim ersten Gliede, z. B. *manic lieht carfunkel und edel stein* Parton. 1196. *vil manegen salmen unde vers* Parton. 4031. *vil manic stegereif . . unde satelboge* Turn. 826. *vil manigen ritter unde kneht* Trojan. 26574 etc. *al dîne lêre und dîniu wort* Pantal. 1735. *al sîn hovediet und sîn lantgesinde* Schwanr. 1302. *al unser state und unser maht* Trojan. 11645. *al iuwer state und iuwer kraft* Trojan.

13328. *ân allen kriec und âne haz* Trojan. 1837. *ân allen falsch und âne mein* Trojan. 26768 etc.

In einer Anzahl der eben aufgeführten Beispiele muss das Pronomen gemeinsam genommen werden. Für den Artikel oder das Possessivpronomen lässt sich ein solcher Fall nicht nachweisen: Vielmehr können wir als ausnahmelose Regel aufstellen, dass die gemeinsame Stellung dieser Worte bei Konrad unstatthaft ist. Dieses Gesetz scheint bereits Lachmann an Konrad bekannt gewesen zu sein. Wenigstens bemerkt Haupt zu Engelh. 914 *sô wil diu reine und guote* nachträglich: '*und* tilgt Lachmann mit Recht; sonst müsste der Artikel wiederholt sein.' Er fügt denn auch nach Lachmann nachträglich 2167 dem zweiten Gliede das Pronomen bei. In andern Fällen ergänzt er gleich Artikel oder Pronomen, so 1804. 6071. 6416. — 877 verlangte der Vers die Einsetzung; 2225. 4783 die Grammatik; 864. 3101 der Sinn die Aenderung. Es bleibt allein 1790, wo Haupt mit dem Druck schreibt: *doch stuont ir wünne und freude alsô.* Wir vermissen hier den Hinweis auf *herze*, der gerade nach Konradischer Ausdrucksweise nicht gut entbehrlich ist. Ich streiche *ir* und schreibe: *doch stuont dâ wünne und freude alsô.*

Der Welt Lohn, Otto, die Erzählung von der Minne, Alexius, Pantaleon, die Lieder geben zu keiner Bemerkung Anlass. In der goldenen Schmiede 809 setzt Haupt Engelh. S. 237 des Hiatus wegen bereits das zweite *ein* ein. Nicht so einfach ist 1984 f.: *dô kam zeinander und ze hûf* | *die grôzen berge unde tal.* Schon Haupt Engelh. S. 238 erkennt die Verderbtheit dieser Stelle 1) wegen des Hiatus und 2) wegen der Verbindung des verbalen Singulars mit Substantiven im Plural. Nach unseren Betrachtungen kommt nicht allein drittens der fehlende Artikel des zweiten Gliedes hinzu, sondern auch das Epitheton an erster Stelle erwies sich als auffällig. In diesem Epitheton nun zeigen die Handschriften merkwürdiges Schwanken. Während nämlich der eine Teil *die grossen* oder *groze* überliefert, hat H *die hohen*, B *die holen*. Die beiden ersten Lesarten erscheinen als selbständige Besserungsversuche der unverständlichen letzten: H findet ein passendes Wort für *holen* durch Aenderung nur

eines Buchstaben, die andere Ueberlieferung, weniger ängstlich, verfällt auf das erste beste nahe liegende Wort. Steht *hol* aber hier auch als Epitheton unpassend, so könnte es doch als paralleles Substantiv zu *tal* durchaus seinen Platz bewahren. Wir brauchen dann nur den Ausfall des Parallelbegriffs zu *berc* anzunehmen. Hierfür aber bietet sich *vels*, und ich glaube demnach, das Echte wird sein: *dô kam zeinander und ze hûf vels unde hol, berc unde tal.* Gegenüberstellung von *berc* und *hol* findet sich 1256: *er züge mit eime vademe an sich die hœhsten berge wol, und liez doch in eim engen hol hie ruowen sîne magenkraft.*

Turn. 1054 wird die Regel erst durch die Herstellung von Bartsch verletzt (s. S. 63). Schwanr. 36 ist *er brach ir dörfer unde ir stete* | *mit schedelichen reisen* statt *unde stete* zu schreiben oder man müsste *ir* als Dativ nehmen wollen. Schwanr. 128 lese ich: *sîn helm, sîn halsberc und die hosen* statt *unde hosen.* Silv. 2267 *der lebende und der wære got* statt *unde w. g.* Trojan. 20690 *Helêne diu het im benomen* | *sin, muot, fröud unde kraft.* Auch *A b c d* hat *sin,* während Keller *sînen muot, fröud unde kraft* schreibt; vgl. auch Trojan. 20840 *sin, muot und sînes herzen gir hât er dar ûf gekêret.* Trojan. 25791 *ein swachez unde ein kleinez her.* So auch *b d e*; Keller *unde kleinez her.* Trojan. 26338 *ir werden unde ir süezen* | *gesellen unde ir künge rîch* statt *unde k. r.*

Dass es bei dem Schreiber des Partonopier, dessen Nachlässigkeit ganz besonders Artikel und Formwörter zu Opfer fallen, mehr denn anderswo nachzubessern gibt, wird nicht Wunder nehmen. Ich lese: 384 *den grimmen und den scharpfen spiez* statt *unde sch.*; 409 *der edel und der süeze kneht* statt *unde s.*; 806 *ir porten unde ir wende* | *ir türne und alle ir mûre* statt *unde ouch*[1] *wende*; 1024 ist überliefert *mit klâren sînen ougen* | *spürt er den ritter unde kneht.* Mit der einfachen Einsetzung des Artikels vor das zweite Glied ist es hier nicht getan. Denn es handelt sich nicht um einen einzelnen oder bestimmten Ritter, sondern um eine ganze Tisch-

[1] Dass der Schreiber gern ein *ouch* zugibt, darüber s. Bartsch zu 806 und 11086.

gesellschaft. Der Artikel passt also nur an zweiter Stelle. Aber in Ordnung sind die Verse noch nicht. Bartsch bemerkt: '*spürt*, erforschte: deutlicher wäre *suocht er*.' Aber erstens kann *spürt* hier nichts anderes als 'er nahm wahr' heissen, und zweitens würde Konrad wol sagen *mit sînen ougen*, allenfalls auch *mit sînen klâren ougen spürt er*, aber die durch das nachdrucksvoll stehende Beiwort verstärkte Trivialität *mit klâren sînen ougen spürt er* bleibt undenkbar. Dieser Ausdruck setzt vielmehr eine Negation voraus, und ich schreibe daher: *mit klâren sînen ougen spürt er ritter noch den kneht*, womit auch die Uebereinstimmung mit dem Folgenden völlig hergestellt wird: *in irte schallen noch gebreht, diu harphe noch diu lîre.* — Man lese 1814 *ir minne, ir frîheit unde ir muot* statt *ir m., fr. unde m.*; 2228 *daz ouge sîn und sîn gesiht* statt *und angesiht*, vgl. 9456 *mîn ouge und mîn gesiht*. Den Chiasmus des Pronomens sucht Konrad gern, vgl. z. B. *diu sælde dîn und dîn heil* Engelh. 6094. *al die swære dîn und dînen kumber angestlich* Engelh. 4404. *ûf die triuwe mîn und ûf mîn êre küniclich* Trojan. 5130. *diu muoter sîn und sîne bruoder* Trojan. 5332. — *angesiht* ist auch 2440 fälschlich überliefert, wo Bartschs Herstellung im Text *swaz sîn ouge und sîn gesiht* anzunehmen, seine Erwägung in der Anmerkung aber zurückzuweisen ist. 2572 schreibe ich: *der valken und der habeche vil,* | *sperwær und smerillen* | *maht dû nâch dînem willen* | *dâ schouwen michel wunder* statt *der sperwær*; 2739 *sîn liep, sîn fröude und sîn gemach* statt *sîn liebe, fr. u. s. g.* Aber nach Engelh. 3169 *ir hôhiu freude und ir gemach* (vgl. auch Engelh. 3116) und nach der an Konrad beobachteten Neigung zu pleonastischen Epitheten geht hier auch an: *sîn liebiu fröude und sîn gemach*; 3152 *der junge wol getâne* statt *und wol getâne*, vgl. *der hübesche wol gemuote* 3352. *den reinen wol gesiten* 6224. *der hövesche wol gemuote* 6504. *diu reine wol getâne* 11930 etc.; 4626 *mîne schœnen* | *und mîne werden ritterschaft* statt *unde w.*; 5328 *der biderb und der fruote* statt *unde fr.* 6707 überliefert die Handschrift richtig: *daz schuof ir silber und daz golt.* Warum Bartsch in *unde golt* ändert, ist nicht ersichtlich. 7344 ist zu lesen: *der langen und der*

*tiefen | siuften ich genieten mich* statt *unde ouch t.*; vgl. *der langen und der tiefen | siuften holte si genuoc* 7958; 9546 *dîn hôchgeburt, dîn rîchez guot | und dîn vil minneclicher lîp* statt *dîn hôchgebürte und r.* Ueber *hôchgebürte* s. Bartsch zu dieser Stelle. 9876 ändert Bartsch: *den grimmen lewen angestlich | und den grîfen unde bern.* Man könnte mit der Handschrift lesen: *und den gr. und den bern.* Allein statt des zweimaligen *und* wäre der Schmuck eines Epithetons für das letzte Glied Konrad gemässer. Ich schlage daher vor: *den grîfen und den wilden bern* im Einklang mit 10700 *den lewen und den serpant, den grîfen und den wilden bern.* 10514 lese ich: *der edel und der wol gesite* statt *unde w. g.*; 19660 *der hübesch und der fiere.* Die Handschrift überliefert *vnd auch f.*, Bartsch schreibt *unde fiere.* 21629 endlich ist zu schreiben: *diu glanzen und diu scharpfen swert* statt *unde scharpfen.*

Lachmann zu Nibel. 312, 3 und zum Iwein 3649[1] und Haupt zum Erec 8595 beobachten, dass die Schreiber mhd. Gedichte in der Wiederholung der Präposition im allgemeinen genauer sind als die Dichter. Was nun Konrad betrifft, so behauptet Bartsch zu Parton. 1679, dass er keineswegs immer die Präposition wiederholt. Ich weiss nicht, worauf er seinen Satz gründet. Wer sich aber erinnert, mit welcher Beflissenheit Konrad bei dem Epitheton, bei Artikel und bei Pronomen die Congruenz durchführte, wird von vornherein nicht annehmen, dass er bei der Präposition seine Liebe zu glatter Regelmässigkeit verleugnet. In der Tat sprechen im Trojanerkrieg in ungefähr 1800 Fällen die Ueberlieferung oder andere Gründe dafür, dass der Dichter dem zweiten Gliede die Präposition gibt. Dieser Anzahl treten nur fünf Fälle gegenüber, in denen die Handschriften keine Präposition aufweisen, obschon der Vers die Wiederholung nicht verbietet. Ich glaube demnach den Satz aufstellen zu können: Wo es Konrad frei steht, gibt er dem zweiten Gliede die Präposition. Und demnach ändere ich die erwähnten fünf Stellen folgendermassen: Troj. 21159 *nam ich für wîsheit und für hort* statt *unde hort,* vgl. Trojan. 2239. 2738; 24515 *vür sich und vür*

[1] vgl. übrigens dagegen Benecke zum Iwein 6861.

*al sîne schar* statt *und alle sîne*; 34928 *von ir velzen* | *und von ir snîden* statt *unde ir;* 39065 *über sich und über sîn schar* statt *und sîne*; 39436 *dur halsberc und dur platen* statt *unde p.* — Der Welt Lohn 217 lese man: *mit kroten und mit nateren* statt *unde n.* Im Engelhard stellt Haupt bereits 886. 3622. 5188. 6409 mit richtigem Takte die Präposition wieder her, obwol es andere Gründe nicht verlangen. Doch bleibt noch nachzuholen: 1166 *noch an ir siten und an ir art* statt *unde ir*; 4897 *beide ûf îsen unde ûf leder* statt *unde l.*; 5635 *nâch êren und nâch minne wol* statt *unde minne.* Alexius 553 ändere man: *bî im und bîme gesinde sîn* statt *und dem g.*

In den übrigen Werken ist Alles in Ordnung. Die Ueberlieferung des Partonopier aber nimmt wieder eine Sonderstellung ein. Ich schreibe: 346 *durch brâmen und durch wildez krût* statt *unde w.*; 393 *von im und vome gesinde* statt *und dem g.*; 4012 *ûz Parme und ûz Bôlonje,* | *von Pâfi und von Meilân* statt *unde Meilân*; 4382 *durch vehten und durch grimmen strît* statt *unde g.*; 5279 *durch gewæfen und durch schilt* statt *unde sch.*; 5330 *mit grimmen und mit scharphen sporn* statt *unde sch.*; 6071 *durch grimmen und durch strengen haz* statt *unde st.*; 12401 *durch dienest und durch werdekeit* statt *unde w.*; 13627 *mit grimmen und mit scharphen sporn* statt *unde sch.*; 13641 *durch warten und durch luogen* statt *unde l.*; 15474 *von Baldac und von Marroch.* Handschrift *vnd*, Bartsch *unde*; 16558 *durch die wisen und durch daz gras* statt *und daz*; 18237 *durch warten und durch schouwen* statt *unde sch.*; 20476 *durch vehten und durch strîtes nôt* statt *unde strîtes.*

Eine ganz andere Frage ist nun, ob die Präpositionslosigkeit des zweiten Gliedes bei Konrad geradezu unerlaubt ist. Wenn wir von *zwischen* absehen, das nie wiederholt wird (vgl. Trojan. 3819. 5709. 25392, Engelh. 3056. 5011. 5094 etc.), so sind es aus allen Werken Kourads ausser Partonopier nur 15 Fälle, die hier in Betracht kommen. Von ihnen erweist sich ein Teil als sicher verderbt. Trojan. 12719[1] kommt auf Rechnung des Herausgebers. Hier bot

[1] Man corrigiere in Bartschs Anmerkungen die Zahlen von 12715 bis 12722 durch Zuzählung von 2.

*b c d* richtig *uwer* statt *miner* und es war zu schreiben: *hie mite was iu widerseit von mir und aller iuwer schar.* Denn die Verhandlung, auf die sich Herkules beruft, fand zwischen den Führern statt, und es hat keinen Sinn, von einer Kriegserklärung der Mannschaften zu sprechen. Dagegen redet Herkules auch kurz vorher nicht nur Laomedon, sondern zugleich sein Volk als Beleidiger an: *swaz ir und iuwer liute mir ze leide hânt getân* 12648. Dass *mîner* aus *iuwer* geändert wurde, ist leicht einzusehen, nicht so das umgekehrte. 11744 wird zu lesen sein: *swaz aber liute hie bestât | bî den schiffen an dem mer* statt *und dem mer.* Denn in Beziehung auf dieselben Mannschaften heisst es 12886: *swaz bî den schiffen liute was beliben*; vgl. übrigens 12304 *wan dô die Kriechen wâren komen | zuo den schiffen an daz mer* und 12300 *und kêrten âne sûmen | zuo den kielen ûf den sant.* Auch gold. Schm. 192 f. führt ein Teil der Handschriften auf das Richtige. Grimm schreibt nach *B H g: er riuchet unde dræhet vür den balsem und den bisem.* Aber aus den übrigen Handschriften, von denen *ACFaf* dem ersten Gliede *vür* und *ACDcf vnd vur den (vor dē)* dem zweiten Gliede vorsetzt, erhellt als ursprünglich die echt Konradische Wendung: *vür balsem unde vür den bisem.* Der Welt Lohn 232 schreibt Roth: *daz si* (scil. *diu Werlt*) *vor mir verbannen und al der kristenheite sî!* Ich glaube, man würde hier auch dem Sinne gerechter, wenn man *al* in *ab* verwandelte. Denn *vor* passt wol für die Person des redenden Dichters, der sich 'Frau Welt' vor Augen denkt, aber nicht in gleichem Masse für die Christenheit überhaupt. Turn. 1054 lese ich: *mit sîner starken | sô gar hêrlichen mannes kraft. sô gar* fehlt in der Handschrift. Bartschs Herstellung *und herlichen mannes kraft* verstösst zugleich gegen unsere frühere Beobachtung, nach der das zweite Adjektiv hier des Pronomens nicht entraten könnte.

Engelh. 5278 ff. schreibt Haupt: *vil wênic ez im tohte swaz man im dinges brâhte, wan er ze vil gedâhte an wîp und guot, liut unde lant.* Der Druck hat *an Leut vnd Land.* Es wird hier ausgeführt, wie Dieterich in seiner Krankheit nichts versagt ist, was Wolhabenheit zu bieten

vermag, wie er aber gleichwol nicht Freude finden kann oder, um die Worte des Dichters anzuführen, wie *im gemach noch ander guot gehelfen niht enmohte.* Es kann also unmöglich fortgefahren werden, weil er *guot* entbehrte. Dieses Wort ist daher, nicht aber *an*, wie Haupt tut, zu streichen und zu lesen: *wan er ze vil gedâhte | an wîp, an liute unde an lant.* Ueber den bei Konrad durchaus gestatteten Hiatus s. zu Engelh. S. 239 f.[1] Richtig steht 6444 *liute guot wîp unde lant,* und auch 5383. 5453. 5791 ist die Erwähnung von *guot* am Platze. Für die Neigung des Ueberarbeiters aber, ohne die geringste Rücksicht auf den Zusammenhang ihm anklingende phrasenhafte Verbindungen einzuschmuggeln, gibt die Lesart zu 5581 ein charakteristisches Beispiel.

Für Trojan. 10011 gibt uns die vorher besprochene Ueberlieferung zur goldenen Schmiede 193 einen Fingerzeig. Ich setze hiernach für: *durch die bluomen und den clê* die Konradische Wendung: *durch bluomen unde durch den clê.* Trojan. 2646 *ir kraft dîn brichet unde wigt vür alle witz und allez guot* und Trojan. 20774 *daz er si kunde minnen für allez guot und allen hort* zeichnen sich dadurch aus, dass in beiden Verbindungen das Bestimmungswort des ersten Substantivs gleich dem des zweiten ist. Möglich also, dass der Uebereinstimmung der Bestimmungswörter die Congruenz der Präpositionen zu Opfer gefallen ist. Es darf aber auch in Erwägung genommen werden, ob hier nicht statt *und* beidemal *vür* zu setzen ist. Konrad zieht öfter bei zwei und mehr aufeinanderfolgenden Gliedern den Schmuck der Anapher der Verbindung durch *und* vor. Der Engelhard bietet hierfür folgende Belege: *ir einic sin, ir einic leben wart in zwein alsô gegeben*[2] 983. *sîn junger lip, sîn werdez leben was*

---

[1] Der Hiatus lässt sich auch vermeiden, indem man echt Konradisch dem letzten Gliede das Pronomen gibt und schreibt: *und an sin lant.*

[2] Hiernach ist vermutlich auch die verderbte Stelle 1065 zu lesen: *ir zweier muot, ir zweier sin weiz got die wâren under in gelich ân allez underbint.* Der Druck hat *vnd ir sin* und Haupt ändert *und ouch ir sin.* Vgl. Gottfrieds von Strassburg Tristan 13014 *ir beider sin, ir beider muot, daz was allez ein unt ein.*

*niender wandelmælec* 252. *ir zene blanc, ir mündel rôt sach man glesten under ein* 2992. *dir sol hie werden undertân mîn lîp, mîn guot, mîn êre* 4332, wo der Druck vor dem letzten Gliede *und* einschiebt. Auch 3136 *daz süeze wîp, der werde man dûhten sich gar sælec* sei hier mit angeführt. Gerade die präpositionelle Anapher dieser Art ist bei Konrad nicht belegt, wol nur zufällig. Wenigstens ist mir selbst aus Hartmann ein Beispiel solches Asyndetons gegenwärtig: *dâ vâhten mit grimme, mit griulîcher stimme wisente und ûrrinder* Iwein 409. Auch Trojan. 24604 *daz der künic wart bereit ûf den willen und den muot* wäre geholfen, wenn man *und* in *ûf* verwandeln dürfte.[1]

Es blieben hiernach nur noch folgende Ausnahmen: *dem bevalch sîn muoter in | durch die sælde und den gewin* Silv. 117. *er leit ouch spot vil manicvalt | durch die vuoge und den gelimph* Silv. 4450. *die bâre si dô truogen sâ selbe zuo dem münster hin | durch daz heil und den gewin* Alexius 1304. *zwei tûsent ritter kâmen gezogen ûf den sâmen | durch hovieren und gewin* Engelh. 2667. *sich muoste ouch bergen unde steln Hercules in wîbes wât | dur die vil angestbæren tât | und die mortlichen lûne, daz sîn stiefmuoter Jûne in wolte hân ersterbet* Trojan. 14470. Sehen wir von dem letzten Fall ab, so beschränken sich sämtliche Ausnahmen auf solche Verbindungen, in deuen das zweite Substantiv das Präfix *ge-* hat, und die Präposition hergestellt werden könnte, indem man dieses Präfix aufgibt. Ich komme hierauf noch einmal zurück und gehe daher nun zu den widersprechenden Fällen des Partonopier über.

Bartsch schreibt: 2188 *die schœne kemenâte was von der liehten sunnen und al dem glanze erbrunnen, der von gesteine lac dar an. al* ändert er aus dem handschriftlichen *ob.* Aber hier liegt doch näher an *ab* zu denken, besonders da die Handschrift auch 2281 *ob* für *ab* schreibt. Ich lese demnach: *von der liehten sunnen und ab dem glanze erbrunnen.* Dass

[1] Dass derselbe Fehler mehrfach wiederkehren würde, ist nicht verwunderlich. Wir haben auch sonst schon Gelegenheit gehabt, die Consequenz der Schreiber zu beobachten, wo es gilt, poetische Rede zur gewöhnlichen Prosa zu verflachen.

auch Konrad *ab* causal gebraucht, mag Trojan. 23637 belegen: *si flizzen sich in alle wis, daz der vil hübsche Paris würd ab ir kunft beswœret.* Der Wechsel aber zwischen synonymen Präpositionen ist bei ihm beliebt. Aus dem Trojanerkrieg lässt sich auch gerade für den einschlägigen Fall ein Beispiel anführen: *daz von den schiffen allen schôz und ab den wîten kielen* 25456. Weitere Beispiele mögen aus Engelhard folgen: *got liez in beiden werden sêle und lîp behalten durch ir manicvalten triuwe und umbe ir stæten art* 6462. *mich læse von der miselsuht und ûz der grôzen plâge mîn* 5510. *sus wart er ûz den leiden und von dem armen siechtagen erlœset* 6348. *und kâmen in die stat zehant und ûf den schœnen palas* 638. *sîn herze in ungemüete swal unde ûf bitterlichen haz* 3564. *ze hove und ûf dem lande* 3629. Besonders gern wechselt *sunder* und *âne*: *ich hân gedienet offenbâr sunder lôn und âne danc* 2196. *daz liez si dô belîben sunder haz und âne zorn* 4574. *Sælde bôt im liebes wal sunder mâze und âne zal* 5129. *ê wolte ich in der helle baden sunder ende und âne zil* 6050. — Auch 3398 *diu ist worden sigehaft mit strîte an mir und mînen man* ist dem Herausgeber zuzuschieben. Denn erst wegen des Verses 3398, der eigene Ergänzung ist, ist Bartsch gezwungen, das überlieferte *und mit* 3399 in *an mir und* zu ändern. Doch wird das unsinnige *mit* der Handschrift auf verlesenem *mir* beruhen, dadurch seine Stelle nach *und* bekommen, und der ursprüngliche Vers also gelautet haben: *mit strîte mir und mînen man.* Man braucht dann für Bartschs *sigehaft* nur ein Wort wie *schadehaft* einzusetzen. 16892 erweist sich die Ueberlieferung aus metrischen Gründen als falsch. Doch setze ich nicht mit Bartsch: *durch liep noch leide noch durch hort* für *d. l. lait n. d. h.*, sondern *durch liep, durch leide noch durch hort.* 11085 sucht Bartsch dadurch dem Hiatus aus dem Wege zu gehen, dass er schreibt: *und wuohs dar inne grôz genuht von korne und obez, unde fruht diu beste, der ie mensche enbeiz.* Die Handschrift hat *von korne obs vnd auch fruht.* Man wird nicht nur der Präpositionsregel gerecht, sondern vermeidet auch, eine so stehende Verbindung wie *obez unde fruht* zu zerreissen, wenn man das *auch* der Hand-

schrift vor *obez* rückt und liest: *und wuohs dar inne grôz genuht von korne, ouch obez unde fruht diu beste* etc. Vgl. Trojan. 25659. Parton. 12745. Der Neigung des Schreibers zu Wortversetzungen wurde bereits oben gedacht.

In einigen Fällen aber muss man der Regel zu Liebe zu leichten Aenderungen schreiten, vor denen man sich bei diesem Gedicht in Anbetracht seiner Ueberlieferung gewiss nicht zu scheuen braucht. 2734 lese ich: *er·dâhte an lant, an êre, an guot, | an friunde und an sîn edelkeit* statt *an lant, êr unde guot.* 5630 *durch den grôzen ungewin und durch die starke missetât* statt *und die vil starke.* Dasselbe Wort streiche ich 14001 und schreibe: *durch sîne tugende rîchen art und durch die grôzen schœne sîn* statt *und die vil grôzen.* 16486 schreibe ich: *durch diz mære und durch diu wort* statt *und disiu wort.* 10630 aber *diu neben dem vil starken und dem vil grôzen kiele swebet* ist ebenso anzuerkennen, wie die Fälle mit *zwischen* 4032. 4562. 18980. 19018 etc. (vgl. S. 62). Dürfte man endlich 110: *sô kêre doch herz und vernunst ûf edele dœne und edeliu wort* und 16268: *doch warf er under wîlen sich wider umbe engegen in durch den willen und den sin* für *und* die Präposition des ersten Gliedes setzen (s. S. 64 f.), so handelte es sich nunmehr nur noch um folgende Fälle: 1570 *durch disiu dinc und die getât wart diu schœne zornic niht.* 3264 *mit den sô reit der küene man ûf die vînde und ir gesez.* 4286 schreibt Bartsch: *er kan sô ritterlichen zern sîn guot, daz maneger suochet in. durch die gâbe und den gewin, dâ mite er gnuoge rîchet, kein Franzeis im gelîchet: sô keiserlich ist al sîn dinc.*[1] Die Handschrift hat *vnd durch den gew.* 4446 *alsô begunde wir mit her strîchen her in disen kreiz ûf den wân und den geheiz, daz wir ein kint hie fünden.* 8892 *her Salomôn den schaden kôs durch diu wîp und ir gebot.* 8956 *ich liez in einer missetât genœdeclichen komen hin ûf den trôst und den gewin, daz er dekeine tœte mê.* 19852 *der junge wol gelêrte dem künege*

[1] Ich gebe die ganze Stelle, weil ich auch Bartschs Interpunktion für falsch halte. Ich mache nach *suochet in* kein Zeichen und setze nach *richet* einen Punkt.

*tet vil manegen wanc, durch den sin und den gedanc, daz er im entrünne sâ.*

Auch allen diesen Ausnahmen ist gemein, dass das zweite Substantiv mit dem Präfix *ge-* versehen ist, und auch bei ihnen liesse sich die Einsetzung der Präposition, die in einem Falle wirklich überliefert ist, ermöglichen, indem man dieses Präfix streicht. Haupt zu Erec 1969 hat nachgewiesen, dass auch bei oberdeutschen Dichtern der Gebrauch der gekürzten Formen verbreitet ist, obwol die Schreiber mittelhochdeutscher Gedichte sie allgemein meiden. Für Konrad nun bringt er keine Beispiele bei.

Aber soll es Zufall sein, dass die so reich bestätigte Regel fast ausschliesslich solche Ausnahmen aufweist, die durch Anerkennung der präfixlosen Formen beseitigt wären? Und ist auch das Zufall, dass auf die verwahrloste Ueberlieferung des Partonopier wiederum gerade der Hauptteil, nämlich zwei Drittel, dieser Ausnahmen kommen? Zeigen doch Lesarten wie u. a. die zu Parton. 6268. 8799. 10403. 11601. 11973. 13246. 15794. 15815, wie der Schreiber dieses Gedichts auch zu d e r Willkür neigt, eigenmächtig das *ge-* zuzugeben. Unter den Worten aber, die Haupt zu Erec 1969 erweist, befinden sich gerade solche, die auch uns hier angehen: *danc, bot, heiz. tât* wird durch Trojan. 14472 belegt neben dem überaus häufigen *getât*, vgl. Pantal. 65. 877. Silv. 77. 509. Engelh. 2024. 6313. Trojan. 16013. 17004. 18531. 18660. 21707. 23325 u. ö. Ich glaube demnach, dass es einer erneuten und eingehenderen Prüfung bedarf, um zu entscheiden, ob uud wie weit Konrad verkürzte Formen verwendet.[1] Es sei noch auf einen Fall wie Parton. 1690 hingewiesen, wo Bartsch, wie mir scheint, richtig schreibt: *durch sîner fröuden lingen wart der minnesieche balt.* Das handschriftliche *gelingen* liesse sich allerdings auch hier halten, aber doch nur, indem man zum Nachteile des Sinnes den Gen. Plur. *fröuden* in den Singularis verwandelte. Mag nun

[1] Ich werde Gelegenheit haben diese Untersuchung bald nachzuholen, da mir eine Ausgabe der kleineren Dichtungen Konrads nach Vorarbeiten von Karl Müllenhoff übertragen ist.

auch die Frage, wie die Ausnahmen zu beurteilen sind, offen bleiben, so wird es doch immerhin gestattet sein, das Resultat unserer Betrachtung zu dem Satz zu erweitern: die Präposition in mehrgliedrigen Verbindungen von Substantiven gemeinschaftlich zu setzen, ist gegen die Gewohnheit Konrads.

In Betreff der adverbialen Bestimmung dürfen wir uns kurz fassen. Ich beschränke mich in den Beispielen, so weit es angeht, auf Engelhard. Als Fälle der Wiederholung sind zu nennen: *sô guoten noch sô werden friunt* 6186. *vil hôhen und vil wîsen rât* 5925. *der vil zarten und der vil lobes reinen* 896. — *vil schône und ouch vil rehte* 634. 1023. *vil ebene und vil gelîche* 2699. *vil sêre und vil starke* 5631. *vil kleine und vil selden* 6069. *als übeler noch sô guoter* 1820. *alsô frech und alsô frisch* 2408. *iht süezer unde iht reiner* 1176. *swie vaste und swie nâhe* 5966. Fälle der Steigerung: *ein kleinez weter . . unde ein vil gefüeger slac* 4082. *ein grôziu tugent und ein vil grôziu diemuot* 1456. *ir süeze minneræte und ir vil guote gebærde* 2206. *dîn lîp der ûz erkorne und dîn vil tugentrîcher muot* 3380. *ein senftiu klage unde ein harte lîhtiu nôt* 6158. — *schôn und gar wol* 6411. *wênic oder selten iht* 1693. *frœlichen unde wol gemuot* 2563. *ich wære vil ze unehtec und dar zuo vil gar ze kranc* 3736. *sô schône und alsô rehte* 935. 1257. *sô vaste und alsô sêre* 1499. 1666. *sô vaste und alsô verre* 3812. 6115. *sô balde und alsô dicke* 1991. *sô lanc und alsô wît* 4663. *sô verborgen und alsô heimelichen* 6034. *sô getriuwe und alsô tugentveste* 5644. *sô gesellec und alsô gar gevellec* 797. *sô bitter noch sô rehte sûr* 5402. *sô liep und alsô rehte zart* 1286. *sô schône und alsô rehte wol* 3973. Hiernach ist auch Parton. 9033 zu lesen: *sô schœne und alsô rehte vier*, wo die Handschrift *so schön und also reiche vier* überliefert, und Bartsch gegen Konrads Art *sô schœne rîche und alsô vier* ändert.

Sucht Konrad also auch in Betreff der adverbialen Bestimmung eine Kunst in Congruenz und Steigerung, so widerstrebt es ihm doch hier weniger, das erste Glied nur zu beschweren. Wir lesen im Engelhard: *ir ros vil edel unde guot* 2598. *vil sêre und inneclîche* 6421. *vil heimelîche und*

*tougen* 6251. *diu vil zarten | und diu schœnen kindelîn* 6230. Im letzteren Falle würde die Einsetzung von *vil* den Auftakt herstellen. Im Trojanerkrieg ist das erste Glied mit *vil* beschwert: 1099. 1162. 7660. 11594. 11818. 12502. 14054. 14472. 15723. 16535. 18287. 19455. 21267. 21601. 22203. 26208. 26414. 26574. 28226. 28793. 29202. 29327. 31269. Mit *gar*: 468. 6697. 6738. 9922. 10807. 11991. 13665. 17046. 22321. 22785. 24052. 29723. 32239. Mit *sô gar*: 7732. Das erste mit *vil wol*, das zweite mit *sêre*: 5520; das erste mit *sô gar*, das zweite mit *sô*: 1745; das erste mit *alsô*, das zweite mit *sô*: 1616. 5787. 13912 etc.

Für die parallel gebauten Satzgefüge endlich mag es genügen, die Beispiele der Steigerung dem Engelhard zu entnehmen: *von triuwe leit verswindet und alliu sorge erwindet* 53. *si wâren triuwen gar ein rigel, ein vestez sloz der stæte* 474. *der âventiure lâgende, vorschende unde frâgende der endelichen mære* 1273. *er kunde jâmer stellen und innecllicher riuwe pflegen* 1394. *mîn leben wolte er sêren und mîner frouwen rîchez lop verhouwen* 3782. *sô daz mîn frouwe ir êre beschirme und ich mîn schuldec leben* 4462. *durch daz si lop behielten und liehten prîs dâ fünden* 4800. *mit hazze koufte er ungelimpf und schaden grôz mit nîde* 4966. *der triuwe sich versinnet und hôhe wârheit minnet* 5445. *si fuorten ungefüegiu sper und riten ros vil ûz erkorn* 4762. *freuden blôz bin ich beliben und hôher sorgen rîche* 4374. *diz dinc er vor den liuten barc und niht vor dem getriuwen gote* 6238. *daz er wirt gereinet von schanden ûf der erden und er ze himele werden ûz erwelten lop bejaget* 6486. *sîn herze was der êren schrîn und hôher tugende ein klûse* 2500. *er was der êren querder und lobes gar ein angel* 1656. *nû wart sîn name wilde und fremde gar sîn heimuot* 4594. *er diuhte sicher si ze swach und lîhte gar ze nider* 1954. *nâch senelicher arebeit sîn herze was gebildet und gar und gar verwildet in der Sorgen forste* 1938. *si klagete sînen smerzen, si weinte in gar von grunde* 2258. *si neit den knaben über lût und minnete in vil tougen* 1870. *dô diente er sînem herren wol.. sô diente er im nû verre baz* 1637. *iuwer edelkeit hât ir geswachet sêre und an mir iuwer êre gevelschet alze starke*

3838. *für Dieterichen wart erkant Engelhart ze Brâbant: sô wart ze Tenemarke ersehen ouch vil starke für Engelharten Dieterich* 4585. *daz ez mir an mîn êre gât und dir vil lihte an dînen lîp* 2336. *der wîlen stuont geblüemet und schône was gesüemet* 23.

Der syntaktische Parallelismus, der uns in der Klage der Kunst aufgefallen war, erweist sich also bei Konrad als ein beherrschendes Prinzip seines Stils. Ja es liess sich in dieser Beziehung bei ihm eine Gesetzmässigkeit beobachten, die ähnlich wie seine Metrik bis zu einem textkritischen Massstabe führt.

Nachdem somit auch die Aufgabe erledigt ist, die Uebereinstimmung des Stilcharakters mit Konrads Art zu zeigen, mögen aus seinen Werken als letztes Beweismoment seiner Autorschaft einige einzelnen Parallelen folgen, die unter den bisher behandelten Punkten noch keinen Platz fanden.

1, 1 *Frou Wildekeit . . mich fuorte . . an ir zoume*, vgl. Engelh. 5502 *mich vuorte an sînen zöumen Unheil unmâzen starke.* Trojan. 14072 *ein wunderlîchiu sache mich füeret an ir zoume* und Trojan. 1050 *Vênus, diu mit ir zoume die minne kêret swar si wil.*

1, 3 *dâ sach ich bluomen manicvalt, mêr danne zeinem soume*, vgl. ausser den zu Engelh. 6029 beigebrachten Parallelen noch: Parton. 11272 *erwelter bluomen durch daz gras sach man dâ dringen manegen soum.* 4060 *der hete frühte an sich genomen vil manegen wunniclichen soum.* Pantal. 1981 *under einen boum der einen wünneclichen soum von loube in sîner zîte bar.*

2, 3 *daz velt was . . gezieret und gesüemet.* Ueber *gesüemet* als Synonym zu *gezieret* vgl. Haupt zu Engelh. 24 und Parton. 14474 *dô wart daz velt gesüemet* (ebenfalls wie auch im Engelhard im Reime auf *geblüemet*).

2, 7 *der meie het dâ wol sîn gras geræset und geblüemet*, vgl. Trojan. 36884 *alsam der liehte meie kan blüemen daz gevilde wît.*

7, 1 *Frou Wârheit mich niht liegen lât*, vgl. Trojan. 5074 *diu wârheit mich niht liegen lât.*

7, 4 *die wâren alsô rîche . ., in allem künicrîche daz nieman alsô guotez hât, daz disen zwein gelîche*, vgl. *der Endiam und Ûztrieht erfüere und aller künige lant, ein rîcherz (gestüele) würde niht erkant noch beschouwet drinne* Trojan. 17614. *si brâhten im daz beste kleit, daz künic oder keiser ie getruoc ûf ertrîche hie* Parton. 17154. *und sprâchen algelîche, daz alliu künicrîche nie gewunnen einen helt sô kürlich und als ûz erwelt* Trojan. 10167.

8, 4 *luogen*, s. zu Engelh. 932, wo hinzuzufügen ist: Parton. 13257. 13493. 13582. 13641. 16432. *an geluogen* 7904. 11249.

8, 7 *vant geschriben ûf ein zil*, vgl. Trojan. 36853 *und ûf ein zil geschrîben*. Parton. 8985 *die wârheit reden ûf ein zil*.

10, 4 *nâch wunsche wol gezieret*. Derselbe Ausdruck steht Parton. 13849. 14175. Ein ähnlicher: Parton. 7000 *gezieret nâch dem wunsche baz*. Trojan. 3889 *gezieret nâch dem wunsche gar*. Alexius 900 *nâch dem wunsche zieren*.

11, 3 *genuht*, bereits mhd. Wörterb. 2[1], 355 als ein Lieblingswort Konrads nachgewiesen.

14, 1 *an fröuden dürre*, vgl. Trojan. 1376 *an hôher wunne dorren*. Engelh. 101 *an êren dürre*. Lieder 31, 14 *an êren dorren*.

16, 4 *ze hove und in dem schalle*, vgl. *hoveschal* Trojan. 1321. 5334. 7994. 8584. 8936. Engelh. 5003. *hovelicher schal* Turnei 244. Trojan. 23314. *hovelichez schallen* Trojan. 15307.

22, 7 *diu mir sô gar der Sælden tür beslozzen hât aleine*, vgl. Engelh. 128 *und wirt gedrungen ûz der tür frou Triuwe an manegen enden*.

24, 8 *wan si niht hât von erze*. Gegenüberstellung von edlen und unedlen Metallen findet sich bei Konrad noch: gold. Schm. 430 *daz silber ûz dem erze dranc bî dir*. Engelh. 3704 *ir habet mir gegen golde kupfer unde blî gewegen*. Trojan. 2398 *jô machet kupfer unde blî, daz golt den liuten ist sô wert*. Parton. 17554 *swaz guldîn an dir glîzet, daz ist ein blies bouge*. Parton. 1856 *für kupher liehtez golt*. Lieder 32, 227 *von kupfer scheidet man daz golt*.

25, 2 *und spulget si des meiles*, vgl. *si spulget einer missetât* Trojan. 2250. *spulgen* gebraucht Konrad noch: Trojan.

27602. 28289. Parton. 9066. Pantaleon 985. Lieder 15, 20. Vgl. auch Haupt zu Engelh. 277.

26, 5 *smæhiu drô.* Derselbe Ausdruck Silv. 424.

29, 6 *blîde*, s. zu Engelh. 1967 f.

30, 1 *hie mite sî der rede genuoc*, vgl. Engelh. 6107 *hie mite was der rede genuoc.*

32, 2 *disiu mære . ., diu sint alsô gewære, daz*, vgl. der Welt Lohn 253 *diz endehafte mære; daz ist alsô gewære, daz.* Silv. 97 *diz götelîche mære; daz ist alsô gewære.*

Wir haben im Obigen auch einige weniger charakteristische Berührungen aufgeführt, weil es darauf ankam zu zeigen, wie sich der Dichter der Allegorie allgemein im Ausdruckskreise Konrads bewegt.

Der vierfache Reim im Eingang des Engelhard gibt auch zu einigen Reimvergleichungen Anlass:

2, 2 *üemet : gesüemet : gerüemet : geblüemet*, vgl. Engelh. 21 *rüemet : vertüemet : geblüemet : gesüemet.*

5, 2 *künne : versünne : wünne : günne*, vgl. Engelh. 69 *verbünne : günne : künne : wünne.*

9, 2 *missetæte : Stæte : wæte : geræte*, vgl. Engelh. 5 *wæte : hæte : stæte : ræte.*

31, 2 *hiute : triute : liute : enbiute*, vgl. Engelh. 77 *triute : diute : hiute : liute.*

Unter den vier Reimworten stimmen also jedesmal drei überein.

## III. CHRONOLOGISCHE EINREIHUNG.

Zum Schluss suchen wir der Klage der Kunst ihre Stelle innerhalb der Werke Konrads von Würzburg anzuweisen.

Es werden ganz besonders die Berührungen mit dem Engelhard aufgefallen sein. Sie bestanden nicht nur in einzelnen Uebereinstimmungen, sondern auch in der Gemeinschaftlichkeit der beiden Elemente, die die Einleitung unseres Gedichts ausmachen: in der Landschaft und in der Versinnbildlichung des Themas an dem äusseren Erscheinen des personifizierten Begriffs.

Die Landschaft nun erweist allein durch den Gerichtscharakter, den wir in ihr aufdeckten, ihre unzertrennbare Zusammengehörigkeit mit der Allegorie.[1] Dasselbe ergibt sich für das andere Element. Denn in der Klage der Kunst, wo die personifizierten Begriffe wirklich handelnd auftreten, musste der Dichter auch ihr äusseres Erscheinen vorführen, und daraus erwuchs ihm wie von selbst der Contrast, den er zwischen der Kunst und den übrigen Tugenden aufstellt. Uns liegen also hier gleichsam noch die Wege vor Augen, auf denen der Dichter zu seiner Erfindung kam. Im Engelhard aber, wo es sich nur um eine allgemeine Reflexion über die Treue handelt, ergab dem Dichter die Situation nichts. Er trägt hier vielmehr die Versinnbildlichung wie ein ihm bereits fest und fertig zu Gebote stehendes Mittel der Darstellung hinein. Dem entspricht auch die erweiterte Ausbildung der Erfindung. Während nämlich Konrad in der Klage der Kunst

[1] Die landschaftliche Einleitung ist überhaupt für diese Art von Gedichten typisch. Eine vergleichende Betrachtung dieser Allegorien, die auch die lateinischen und französischen Gedichte ins Auge fasste, wäre eine dankbare Aufgabe.

die körperliche Reduziertheit nur in allgemeinen Ausdrücken andeutet, geht er im Engelhard ins Detail: *ir varwe garwe siuberlich von swachen sachen trüebet sich* 9. *ir rœselehten wangen mit bleiche sint bevangen* 13.

Nach alledem darf so viel als gesichert angesehen werden, dass Konrad die Klage der Kunst vor seinem Engelhard verfasst hat. Vielleicht können wir aber noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, dass er sie unmittelbar vor diesem Werk verfasst hat. Denn sowol die Häufigkeit der Reminiscenzen als ihr Auftreten an so hervorragender Stelle wie im Anfang des Gedichts scheinen darauf hinzudeuten, dass Konrad die Klage der Kunst noch frisch im Gedächtnis lag, als er an die Bearbeitung des neuen Werks, an den Engelhard, heranging.

---

## IV. TEXT DER KLAGE DER KUNST.

1. Frou Wildekeit für einen walt
mich fuorte eins an ir zoume.
dâ sach ich bluomen manievalt
mêr danne zeinem soume;
ouch vant ich einen brunnen kalt
dâ under grüenem boume,
der eine mülen mit gewalt
wol tribe an sînem stroume.

2. Der brunne lûter als ein glas
stuont wol mit grüenem üemet,
daz velt dar umbe schône was
gezieret und gesüemet.
von einem plâne ich nie gelas
der wære baz gerüemet:
der meie het dâ wol sîn gras
gerœset und geblüemet.

3. Dar obe stuont ein schatehuot
gewünschet wol nâch prîse.
man sach dâ lachen wîze bluot
ûf dem grüenen rîse
(des man ze winter niht entuot
bî dem vil kalten îse);
dâ sâzen vogel ûfe guot
und sungen süeze wîse.

---

1, 2 eins *fehlt.* irme. 4 mere dann zu einom. 6 dâ *fehlt.* einem grunen. 2, 2 omet. 4 gesomet. 6 geromet. 8 geblomet. 3, 1 ob stunde. 4 vffe.

4. Nû hœret wie mir dô geschach
bî disem brunnen küele,
des vil wünneclicher bach
wol kerne hiute müele.
ob ime stuont ein schœnez dach,
dar under ein gestüele
gesetzet, daz man verre sach
dâ liuhten vor dem brüele.

5. Dar ûf ein werdiu frouwe saz
an leben unde an künne.
man seit daz si sich verre baz
dan alliu wîp versünne;
an ir lac zwâre, geloubet daz,
vil gar der werlde wünne,
si was ein reinez tugentvaz,
daz ir Got liebes günne!

6. Got selbe hæte si gesant
dâ her ûz himeltrône,
dar inne fröude wirt erkant
der tugende sîn ze lône.
ir namen ich geschriben vant
reht oben umbe ir krône:
Gerehtekeit was si genant,
daz las ich dâ vil schône.

7. Frou Wârheit mich niht liegen lât,
daz wizzet sicherlîche:
ir krône und ouch ir liehtiu wât
die wâren alsô rîche,
die wîle und disiu werlt gestât,
in allem künicrîche
daz nieman alsô guotez hât
daz disen zwein gelîche.

8. Ouch sâzen bî ir frouwen vil
die rîche krône truogen;
an den lac hôher wünne spil,
des ich begonde luogen.

4, 4 korne. 5 ober im. 6 dar under] vnder im. 5, 5 zwor. 6, 5 irn. 7, 6 allen. 8 die. 8, 1 in.

ir namen ich iu nennen wil,
wan ich si dâ mit fuogen
vant geschriben ûf ein zil
mit worten harte kluogen.

9. Dâ saz Erbarmeherzekeit
frî vor missetæte,
diu Triuwe was dâ wol bekleit
und ouch diu glanze Stæte.
ouch vant ich dâ Bescheidenheit
in wünneclicher wæte:
die viere wâren wol bereit,
vil guot was ir geræte.

10. Dâ saz frou Güete gallen frî,
der krône was gewieret,
Milte und Êre ich vant dâ bî
nâch wunsche wol gezieret.
an die vil werden frouwen drî
wart von mir vil gezwieret:
si bluoten als ein rôsenzwî
daz ûf der heide smieret.

11. Dâ saz frou Schame, diu reine fruht,
frî vor itewîze,
von der man seit daz ir genuht
für alle tugende glîze.
dâ saz frou Mâze und ouch frou Zuht,
diu lûter und diu wîze,
si hæte Kiusche an sich gedruht
mit herzeclichem flîze.

12. Dâ saz ân alle missetât
ouch bî der küniginne
Wârheit und ir vil hôher rât
und ouch gerehtiu Minne.
swaz edeler tugent namen hât,
daz was dâ mit gewinne:
unz an die Kunst, der was ir wât
zerbrochen ûze unt inne.

---

9, 2 freije. 4 gantze. 5 dâ *fehlt.* 7 warn. **10,** 1 ver. 2 geuieret. **11,** 5 ver. ver. 6 vnde wizze. **12,** 8 vzzen.

[13. Ob si an fröuden sît genas,
daz kan ich lüzzel wizzen.
ein samît grüene alsam ein gras
vor alter gar zerrizzen
ir kleit dô bî den zîten was
sô sêre ir zeslizzen
daz liehte borten als ein glas
ûz ir vil schône glizzen.]

14. An fröuden dürre alsam ein strô
was si von sender quâle:
Armuot si troffen hæte dô
mit ir vil scharpfem strâle.
hin für die küniginne unfrô
gienc si zuo dem mâle
und huop ir rede hin zir alsô
mit zühten sunder twâle.

15. 'Vil ûz erweltiu künigîn,
ich suoche an dir gerihte.
durch die vil hôhen êre dîn
mîn krumbez dinc verslihte;
lâ dir mîn leit geklaget sîn
und michel ungeschihte,
wie valschiu Milte vâret mîn:
daz bringet mich ze nihte.

16. Ich bin verdorben als ein mist,
sam bitter als ein galle,
vil ungenædec si mir ist
ze hove und in dem schalle.
si wil daz manic süezer list
in armekeit nû valle
und machet rîche in kurzer frist
die künstelôsen alle.

17. Swer kunst in sînem herzen hât,
den kan si wol versmâhen;
swer abe dâ âne fuoge stât,

14, 3 hetē. 4 irme scharpfen. 6 ginge. 8 sunde. 15, 2 dich. 16, 7 richer kurtzer.

dem wil si balde nâhen.
si kan durch valsche missetât
die gengen gâbe enpfâhen:
diu mich vil armen dicke lât
in grôzem kumber gâhen.

18. Sus wîset mich in arebeit
diu valsche Milte sêre,
si machet mîne sorge breit
swar ich der lande kêre.
sît dû nû bist Gerehtekeit
genennet, frouwe hêre,
sô rihte dû diz herzeleit
durch aller frouwen êre.'

19. Gerehtekeit diu sprach 'daz sî.
antwürte, valschiu Milte.
sît dir ist swære alsam ein blî
diu Kunst die ich niht schilte,
swaz ir von dir wont leides bî,
vil schiere ich dir daz gilte.'
Ûf stuont frou Milte fröuden frî,
der rede si bevilte.

20. 'Ich bin unschuldec' sprach si 'gar,
des si mich, frouwe, zîhet.
des swer ich ûf dem alter dar
dâ Got ûf wart gewîhet.
vor Kunst ich guotes niht enspar:
swie kûme ez doch gedîhet,
mîn hant diu nimt ir guoten war,
si gibt ir unde lîhet.'

21. 'Zewâre daz getet si nie'
sprach aber Kunst diu slehte,
'wan wîlent dô ir nâhen gie
mîn fröudenrîch gebrehte.
nû lât si mich versmæhen ie
herren, ritter, knehte:

---

17, 7 armer. 18, 6 genenne. 7 riche. 19, 2 antwürt' hie. 21, 1 zwar frawe. 3 wilunt. 5 ie] die. 6 Hoh herren.

und obe ich daz beziuge hie,
geniuze ich des ze rehte?'

22. 'Jâ' sprâchen dô von hôher kür
die tugende algemeine.
'Frou Wârheit, nû sô gêt her für,
und ouch frou Stæte reine,
und helfet mir daz man hie spür
ir schulde niht ze kleine,
diu mir sô gar der Sælden tür
beslozzen hât aleine!'

23. Sus wart beziuget . . .

* * *

24. Swer ir tuot genge gâbe schîn,
dem fröuwet si sîn herze.
mit krâme füllet man ir schrîn,
des wirt vil kleine ir smerze;
si sitzet als ein keiserîn
behenket mit ir merze:
des wirt diu Kunst verdorben sîn,
wan si niht hât von erze.'

25. 'Jâ' sprach dô diu Gerehtekeit
'und spulget si des meiles
daz man ir heim durch miete treit
swaz man dâ vindet veiles:
sô frâge ich dich, Bescheidenheit,
waz dû dar umbe teiles.
wirt mir daz reht von dir geseit,
an sorgen dû mich heiles.'

26. 'Ich teile' sprach diu frouwe dô,
'swer künstelôser diete
guot umb êre gebe alsô
durch keiner slahte miete,
daz im dar umbe ir smæhe drô
diu werde Minne erbiete,

---

**22**, 3 ver. 4 ver. **23**, 1 Sus wart beziuget *von mir ergänzt.* **24**, 1 gegen. 3 krâme] gabe. 6 irm. **25**, 1 vnd ja. dô *fehlt.* 2 si des] dez die. **26**, 3 vmbe.

sô daz er nimmer werde frô
swenn er sich frouwen niete.'

27. Sus wart geteilet bî der zît
von der Bescheidenheite.
ouch wart ir ot gevolget sît
vil schiere und vil gereite:
'der Milte schaden machen wît,
ir ungemach vil breite!'
sus riefens alle wider strît
zuo der Gerehtekeite.

28. 'Sît si nû niht ze rehte wil
ir hôhez ambet üeben,
sô müeze kumbers harte vil
ir dienestman betrüeben.
vil maneger hande wünnespil
wir in dar umbe erhüeben:
sus muoz leide ân endes zil
in volgen in ir grüeben.

29. Frou Schame ir selber des gesteme
daz si in gar vermîde,
sô daz er schanden sich niht scheme
und lasters sî geschîde.
Frou Êre im hôhen prîs beneme,
diu lûter und diu blîde,
und allez lop daz im gezeme
von fluoche er immer lîde.'

30. 'Hie mite sî der rede genuoc'
sprach dô diu rihtærinne.
'gespilen hövesch unde kluoc,
swer rehte kunst niht minne
und doch hie milten namen truoc,
den lât mit ungewinne
hie leben durch den ungefuoc
den er hât an dem sinne.

31. Ir habet stæte waz hie sî
vor mir geteilet hiute:

---

27, 5 schanden. 28, 8 *das zweite* in *fehlt.* 29, 1 Scham mir. 30, 1 mit. 3 hubsche.

er sî iu swære alsam ein blî,
swer rehte kunst niht triute,
minne und aller fröuden frî;
in fremden hie die liute!
bî Kuonzen der uns stêt hie bî,
die rede ich in enbiute.'

32. Sus kêrte ich hin ûf mînen pfat
und seite disiu mære
diu mich dô ûf der selben stat
der edelen Künste swære
den rîchen herren künden bat.
diu sint alsô gewære
daz in diu Sælde sprichet mat
swem Kunst ist wandelbære.

---

31, 5 minn' vnde. 6 im. 32, 3 michs.

---

## V. ANMERKUNGEN ZUM TEXT.

1, 1 *Frou Wildekeit* ist, wie bereits Docen annimmt, die Aventiure. Wenigstens versieht Konrad mit Vorliebe diese mit dem Attribut *wilde*, so Trojan. 283. 4833. 5289. 6687. Engelh. 205. Schwanr. 1352.

1, 2 Haupts Aenderung *an eime zoume* liegt sehr nahe, schiebt aber, wie mir scheint, dem Dichter eine fast kindische Vorstellung zu. Wir haben hier die bekannte reflexivische Umschreibung, und das Pronomen wird auch durch die S. 71 schon angeführten Parallelen aus Engelh. 5502. Trojan. 1050. 14072 gestützt.

1, 6 *dâ* lässt nicht nur den Auftakt gewinnen, sondern entspricht auch der behaglichen Darstellungsart und dem nach Gleichmässigkeit strebenden Stile Konrads. Wegen *einem* s. zu Engelh. 444.

4, 6 S. zu Engelh. 444.

6, 4 Dass *sîn* als Infinitiv zu nehmen ist, bemerkt schon Docen Mus. 1, 65.

7, 2 V. d. Hagen Minnes. 3, 334 ändert sämtliche Reime in *-ichen*, um V. 6 *in allen* und V. 8 *die* beibehalten zu können. Doch *die* V. 8 setzt *alsô guote* voraus, oder man müsste zu *alsô guotez* einen gen. plur. aus dem Sinne ergänzen. Grammatisch aber entspricht dem *alsô guotez* die Form *daz*. Doch ganz bedenklich scheint der schwach flektierte Plural des prädicativen Adjektivs V. 4 *die wâren alsô richen*. Es scheint mir überhaupt sehr zweifelhaft, ob man schwache Flexion des prädicativen Adjektivs für mhd. Zeit annehmen darf. Denn sowol die Beispiele, die J. Grimm[1] Gramm. 4, 579 als auch die, die Weinhold[2] mhd. gr. § 522 (2. Aufl.) hierfür beibringt, weisen nur Formen auf *-e*,

[1] S. 935 nimmt Grimm das part. prät. Ms. 1, 9[b] (v. d. Hagen 1, 19[a]) im Anschluss an Lachmann zu Nibel. 2227, 2 nachträglich als Adverbium. Doch kehrt er S. 936 bereits, diese Auffassung mit Recht bekämpfend, zu seiner alten Ansicht zurück.

[2] Uebrigens erweisen sich von den sechs Belegen Weinholds fünf als nicht stichhaltig. Zweimal haben wir es mit schwach flektiertem Substantiv zu tun: a. Heinr. 428 *hie vor was ich dîn herre und bin dîn dürftige nû* und Rabenschl. 53, 1 *Dâ müezen werden siechen und bluotigiu velt*. Einmal mit einem Adverb: denn Elisab. 9383 *Der heilige lîchame inwas nit grûwesame an zu sehen eislich* ist *nit grûwesame*

nicht aber auch solche auf *-en* auf. Es bleibt demnach zu untersuchen, ob das *-e* in diesen Fällen nicht gerade so zu beurteilen ist, wie das gleichfalls schon früh auftretende epenthetische der Substantiva und andrer Worte, vgl. Weinhold mhd. gr.² § 85. 448. 452. 454. 483.

7, 6 Ein ähnliches Herausheben des adverbialen Teils aus dem abhängigen Satze weiss ich für Konrad nur noch aus Alexius zu belegen: *din mære gar unsägelich sint | daz dû dich vor uns hæle, | und in der næte quæle | daz dich din eigen hoveschar | hie bræhte zuo ir spotte gar* 1156. Ungemein häufig wird das Subjekt vorausgenommen: Vor *dô*: Pantal. 2078. Silv. 842. goldn. Schm. 506. 850. Der Welt Lohn 234. Trojan. 19758. 31540. Parton. 4515. 6072. 15304. 15886. 18058. 18525. Vor *als*: Pantal. 1965. Otto 69. Schwanr. 64. Trojan. 5255. 18341. 18645 Parton. 365. 444. 885. 6001. 7909. 10151. 10845. 11788. 13825. Vor *und als*: Trojan. 10312. Parton. 17620. 20584. Vor *nû*: Trojan. 18965. 19358. 26452. 26940. 27532. Parton. 15326. Vor *nû daz*: Engelh 1267. Pantal. 1323. Trojan. 4002. 4811. 9536. 9759. 11510. 17986. 23095. 25267. 33197. 37978. Parton. 2306. 9247. 10492. 12576. 17611. 20432. Vor *sô*: Parton. 9052. Vor *daz*: Trojan. 23662. Vor *wie*: Trojan. 7614. Vor *swie*: gold. Schm. 736. Parton. 150. Vor *swâ*: Engelh. 1736. Vor *swaz*: Trojan. 296. 13082. Durch das folgende Relativ attrahiert ist das vorausgenommene Subjekt Parton. 150: *den selben list, den ich dâ kan, swie kranc der sî, sô wil ich doch in üeben flîzeclichen noch.* Das Objekt ist vorausgenommen Lieder 18, 17: *ein edelkeit von tugenden unde ein edelkeit von künne, swer die bî einander treit . ., der hât aller êren houbetwünne.* Vgl. auch Hahn zu Otto 69. 70.

8, 4 Ueber die Form *begonde* s. Bartsch zu Parton. 328.

9, 1 Die Form *erbarmeherzekeit* schreibt Konrad auch Pantaleon 293. 2037.

9, 4 *ganze* haben wir zwar als beliebtes steigerndes Beiwort gerade in Verbindungen moralischer Begriffe kennen gelernt (s. S. 47). Gleichwol ist die Aenderung notwendig, da es als persönliches Attribut ungehörig erscheint. Vgl. übrigens Lieder 20, 20 *triuwe in glanzer stæte.*

11, 6 *din* ist durch *diu lûter und diu blide* 29, 6 gesichert.

14, 4 Ich habe in diesem Verse den fehlenden Auftakt ersetzt, weil sich die Vermutnng aufdrängt, dass der Schreiber hier gerade so wie 1, 2 der Form *irme* zu Liebe ein Wort ausgelassen hat.

15, 2 Die Handschrift hat *an dich* und nicht *an dir* wie Docen liest. Gleichwol habe ich den Dativ nach der entsprechenden Stelle Schwanr. 69 gesetzt, vgl. auch Haupts Beobachtung zu Engelb. 692.

---

zu *an zu sehen* zu beziehen, wenn auch der Herausgeber ein Komma hinter *grûwesame* setzt. Martina 163, 51 aber *Dû bist gar an êren lame: schame* kann nicht als beweiskräftig gelten. Auch nicht das Beispiel aus Schreibers Freiburger Urkundenbuch 1. 435 *der (brief) sol tode vnd vnkreftig sin*, da es einer Urkunde vom Jahre 1355 entstammt.

18, 7 Haupt ändert zu Engelh. 545 die falsche Form *riche* in *rich et*. Für meine Besserung *rihte* spricht Schwanr. 306: *sô rihtet mir diz herzeleit*, derselbe Ausdruck steht Kaiserchron. D. 182, 18 (V. 5943 in Edw. Schröders bevorstehender Ausgabe).

19, 2 S. zu Engelb. 441.

20, 7 Vielleicht schreibt man besser *guote*, da sich *war* bei Konrad nur als Femininum nachweisen lässt.

21, 1 S. zu Engelh. 441.

21, 3 *wîlent : îlent* gold. Schm. 1599.

21, 5 Der Artikel in der dreigliedrigen Standeszusammenstellung widerspricht nicht nur Konrads, sondern auch der andern Dichter Brauche. Für Konrad führe ich an: *fürsten, grâven, dienestman* Engelh. 5085, vgl. Parton. 21745. *grâven, vrien, dienestman* Otto 33. *grâven, vrien, herzogen* der Welt Lohn 203. Das Abweichen von der üblichen Redeweise wäre hier um so auffallender, als dadurch enjambement nach dem Artikel entsteht.[1] Die Willkürlichkeit des Schreibers charakterisiert auch der Zusatz im folgenden Verse.

23, 1 Bei dieser Ergänzung, die ich zur Erleichterung des Zusammenhangs in den Text aufgenommen habe, erklärt sich das merkwürdige Zusammentreffen von Umstellung und Lücke sehr einfach. Das Auge des Schreibers glitt von dem *sus wart* der ausgefallenen Strophe auf das *sus wart* 27, 1, wodurch er die zwischenliegenden Strophen übersprang. Er suchte nun später seinen Fehler zu corrigieren, tat dies aber nur unvollkommen, statt der — sagen wir — fünf ausgelassenen Strophen trug er nur drei nach: und so entstand die gegenwärtige Lücke. Er schrieb die drei Strophen hinter Str. 22 an den Rand, so dass Str. 24 – 26 rechts neben 27—29 zu stehen kam; ein späterer Schreiber verfuhr mechanisch genug, die Randstrophen nicht vor Str. 27, sondern nach Str. 29 seiner Abschrift einzuverleiben: und so geschah die Umstellung.

24, 1 *gegengâbe* ist weder bei Konrad noch sonst für diese Zeit zu belegen und bringt einen unsinnigen Gedanken hinein. *genge gâbe* habe ich nach der entsprechenden Stelle 17, 6 geändert, wo übrigens v. d. Hagen derselbe Fehler unterläuft, den an unsrer Stelle der Schreiber macht.

24, 3 *gâbe* erklärt sich daraus, dass dieses Wort dem Schreiber noch aus Vers 1 im Sinne lag.

25, 1 Die Stelle ist gebessert nach Trojan. 5597: *'Jâ' sprach dô Priamus zehant 'und ist diu vorhte alsô gewant.'*

25, 5 Docen 1, 62 Anm. 2 meint: 'Dass gerade der Bescheidenheit hier das Urteil überlassen wird, beruht auf dem hohen Wert, den die

[1] Für dieses enjambement bietet Konrad nur folgende Belege: gold. Schm. 797. Trojan. 9103. 24264. 28008. 31550. Parton. 182. 1807. 2044. 7732. 13904. Silv. 2944. 3926. Engelh. 728.

damalige Ansicht der moralischen Natur dieser Tugend beilegte.' *bescheidenheit* ist auch ein juristischer Ausdruck für 'richterliche Entscheidung, Zuerkennung', und ich glaube, dass diese Bedeutung ihres Namens für ihre Rolle wenigstens mitbestimmend war, wie denn auch Wahrheit und Gerechtigkeit in der Allegorie der Bedeutung ihres Namens gemäss funktionieren.

27, 5 *schaden* passt besser in den Sinn als *schande* und wird auch durch Schwanr. 89 gestützt, wo ersteres Wort ebenfalls zu *ungemach* parallel steht vgl. auch Silv. 3155: *der machte minen schaden wit.*

27, 5 *machen* ist 1. Pers. Plur. Conj. Präs.

28, 6 *darumbe* 'im Falle sie ihr Amt pflichtgemäss ausübte'.

29, 1 S. Haupt zu Engelh. 441 f.

29, 4 *geschîde* tritt zu den zahlreichen Worten, die Konrad nur einmal gebraucht.

30, 3 S. Haupt Engelh. S. 237.

31, 4 *kunst* wird hier und *minne* im folgenden Verse mittendrin appellativ gebraucht wie *triuwe* Engelh. 38, vgl. Haupt zu dieser Stelle.

## VI. ANHANG.

Ich benutze die Gelegenheit, noch einige Verbesserungsvorschläge zum Engelhard zu machen:

3148 schreibt Haupt nach dem Druck: *in wart daz sælden paradîs ûf entslozzen und getân.* Dieselbe oder eine ähnliche verbale Verbindung kommt noch dreimal bei Konrad vor, und jedesmal finden wir die adverbiale Bestimmung bei dem Verbum *tuon*:[1] Silv. 806 *dise tür werden niemer hinnan vür entslozzen mêr noch ûf getân.* Parton. 3491 *daz der stete porten wâren zallen orten beslozzen unde zuo getân.* Parton. 3498 *dâ von liez er der bürge tor tag unde naht verrunet stân, beslozzen unde zuo getân.*[2] Also ist *ûf* wol hier dem zweiten Verb zu geben und zu lesen: *in wart der sælden paradîs entslozzen gar und ûf getân,* womit zugleich der Auftakt hergestellt ist.

3308 schreibt Haupt: *uns hât sicher troffen ein harte schedelich geschiht, sît daz doch unser freude niht wolt einen halben tac gewern unde daz uns niht verbern daz ungelücke ensolte. ach daz uns hie wolte diu leide huote væren!* Die Handschrift hat 3312 *Vnd ob das.* Haupts Aenderung bringt in eine Stelle, die der Bedeutung des Vorgangs entsprechend mit allen Mitteln poetischer Lebendigkeit ausgestattet ist, eine unerträgliche Mattigkeit des Ausdrucks. Ich setze nach *gewern* einen Punkt und fahre fort: *und obe danne uns niht verbern daz ungelücke ensolte: ach daz uns hie wolte diu leide huote væren!* Auf diese Weise bekommen wir zwei Perioden, die

---

[1] So auch Herzog Ernst 3644: *diu burctor wâren zuo getân, mit rigelen beslozzen.*

[2] In der Handschrift steht *vil ruen* für *verrunet.* Bartsch setzt statt dessen *vil sêre* und bemerkt hierzu: 'ob man *sêre* oder *harte* schreibt, ist gleichgiltig.' Gewiss – denn beides passt gleich schlecht!

echt Konradisch in chiastischem Parallelismus zu einander stehen. 1102 ist ähnlich der Nachsatz nach conditionalem Vordersatz mit *wê daz* eingeleitet.

5221 schreibt Haupt: *dô bat er im mit triuwen stiften unde biuwen ein hûs aleine etewâ, durch daz er inne möhte dâ belîben sô gar eine.* Der Druck 5224 *D. d. er darinne m. da* und 5225 *alleine.* Haupt hält seine Herstellung selbst für besserungsfähig 1) wegen des Hiatus *aleine etewâ* und 2) wegen der ungewöhnlichen Stellung *inne — dâ.* Dass für *hûs aleine* zu lesen sei *hiuselîn*, war mir bereits als eine Vermutung von Dr. August Fresenius bekannt. *aleine* ist erstens wegen des Hiatus verdächtig, und dann folgt im Druck zwei Zeilen darauf dasselbe Wort. Andrerseits finden wir das Wort *hûs* wol in der Erzählung oder im Munde Andrer wie 5245. 5794. 5802. Aber wo Dietrich selbst spricht 5649. 5777, gebraucht der Dichter nur das Deminutiv *hiuselîn.* Und dies nicht ohne Grund: denn gerade in der Bescheidenheit seiner Ansprüche liegt ein sehr wirksames Moment der Situation. Sehen wir uns nun die Ueberlieferung von 5224 an, so macht hier das sinnlose *dâ* ganz den Eindruck, als sei es nur, um Reim zu machen, hingesetzt. Es tritt damit in eine Reihe mit den unsinnigen Reimworten 886. 978. 986. 1058. 1064. 1120 etc. Sie alle sind dadurch entstanden, dass der Ueberarbeiter das Reimwort der ersten Zeile änderte. An unsrer Stelle aber ist das erste Reimwort auch deswegen verdächtig, weil in dem Verse *ein hiuselîn etewâ* eine Senkung fehlen würde; der Vers ist aber in Ordnung, sobald wir mit Umstellung *etewâ ein hiuselîn* schreiben. Eine Betrachtung nun der beiden entsprechenden Stellen des Gedichts ergibt, dass an unsrer ein Moment fehlt. Denn 5648 ff. sowol wie 5776 ff. wird hervorgehoben, dass Dietrich für das ganze Leben abgeschlossen hat. 5650 *dâ lœzet er mich inne sîn die wîle daz ich mac geleben.* 5778 *und lâz mich sîn dar inne biz an mînen tôt.* In diesem Zusatz drückt sich erst die volle Verzweiflung Dietrichs aus: und insofern liegt in ihm das Entscheidende des Entschlusses. Hier aber, wo dieser Entschluss sich das erste Mal ans Tageslicht ringt, möchten wir gewiss nicht auf das deutliche Hervortreten eines so wichtigen Moments

verziehten. Man kann sich ganz nahe bei der Ueberlieferung halten, wenn man *belîben* in *bî lîbe* = 'bei Lebzeiten' verwandelt. Aber in Anbetracht der grossen Willkürlichkeit, mit der der Ueberarbeiter hier zu Werke geht, ziehe ich es vor, den letzten Vers in genauem Anschluss an 5651 zu bessern in: *die wîle er lebete, aleine.* Die ganze Stelle lautet hiernach: *dô bat er im mit triuwen stiften unde biuwen etewâ ein hiuselîn, durch daz er drinne möhte sîn, die wîle er lebete, aleine.*

5560 schreibt Haupt zuerst mit dem Druck: *daz îsen in der smitte sô sêre niht englüejet als vaste er wart gemüejet in der vil heizen sunnen gluot, dar inne bran sîn kiuscher muot alle zît und allen tac.* In der Anmerkung macht er in Ermangelung eines besseren Einfalls den Vorschlag: *in der vil heizen sühte gluot.* In dem vierten Bande seiner Zeitschrift aber S. 556 bessert er *von der sunnenheizen gluot.* Ich schlage mit ganz nahem Anschluss an die Ueberlieferung vor: *in der vil heizen sûren gluot. sûr* in übertragener Bedeutung ist ein Lieblingswort Konrads, das durch alle Werke, auch durch den Engelhard geht. Er verbindet es in dieser Bedeutung gern mit *bitter*, z. B. Engelh. 5402 *sô bitter noch sô rehte sûr enkunde niemer werden kein jâmer ûf der erden.* Die Verbindung *sûr unde heiz* in nicht übertragener Bedeutung kommt gold. Schm. 872 vor: *diu nezzel sûr ist unde heiz.*

5782 schreibt Haupt: *ê daz ich smâcheit unde spot dulde von den mînen, ê wil ich bî dir schînen die wîle daz ich nû gelebe.* Aus *schînen* vermag ich keinen Sinn herauszulesen, denn nicht 'glänzen', sondern das Gegenteil erwartet man an dieser Stelle. Ohne Zweifel ist das von Konrad öfter gebrauchte Wort *swînen* = 'dahinschwinden' hier das Richtige, vgl. Trojan. 37044. Pantaleon 240. Lieder 23, 30.

## VII. REGISTER DER VERBESSERUNGEN UND VORSCHLÄGE.

| | | Seite |
|---|---|---|
| Partonopier | 16892 | 66. |
| " | 18237 | 62. |
| " | 19660 | 61. |
| " | 19854 | 67 f. |
| " | 20476 | 62. |
| " | 21629 | 61. |
| gold. Schmiede | 193 | 63. |
| " " | 591 | 57. |
| " " | 1985 | 58 f. |
| Schwanritter | 36 | 59. |
| " | 128 | 59. |
| " | 678 | 29 Anm. |
| Silvester | 118 | 65. |
| " | 2267 | 59. |
| " | 4451 | 65. |
| Trojanerkrieg | 2647 | 64. |
| " | 6596 | 55. |
| Trojanerkrieg | 10011 | 64. |
| " | 11745 | 63. |
| " | 12720 | 62 f. |
| " | 20691 | 59. |
| " | 20775 | 64. |
| " | 21159 | 61. |
| " | 24515 | 61 f. |
| " | 24605 | 65. |
| " | 25791 | 59. |
| " | 26339 | 59. |
| " | 34929 | 62. |
| " | 39065 | 62. |
| " | 39436 | 62. |
| Turnei | 1055 | 63. |
| Der Welt Lohn | 217 | 62. |
| " " " | 233 | 63. |







